Baedhowi, M.Ag



Antropologi Al-Qur'an



ANTROPOLOGI AL-QUR'AN
Baidhowi, M.Ag

xx + 256 halaman; 14,5 x 21 cm
1. Kritik atas Pemikiran Islam 2. Perspektif Baru Kajian Al-Qur'an
3. Semiotika Al-Qur'an 3. Antropologi Al-Qur'an

ISBN: 979-1283-83-4
ISBN 13: 978-979-1283-83-0

Editor: Fuad Mustafid
Pemeriksa Aksara: Ahmad S. Abbas
Rancang Sampul: Haitami el-Jaid
Penata Isi: Santo

Penerbit & Distribusi:
LKiS Yogyakarta
Salakan Baru No. 1 Sewon Bantul
Jl. Parangtritis Km. 4,4 Yogyakarta
Telp.: (0274) 387194
Faks.: (0274) 379430
http://www.lkis.co.id
e-mail: lkis@lkis.co.id

Cetakan I : April 2009

Percetakan:
PT. *LKiS* Printing Cemerlang
Salakan Baru No. 3 Sewon Bantul
Jl. Parangtritis Km. 4,4 Yogyakarta
Telp.: (0274) 7472110, 417762
e-mail: elkisprinting@yahoo.co.id

1
Mohammed Arkoun

Latar Belakang Sosio-Historis

Mohammed Arkoun dilahirkan pada 28 Februari 1928 di Tourit Mimoun, Kabilia, suatu daerah pegunungan berpenduduk Berber di sebelah timur Aljir, Aljazair.[1] Daerah Kabilia ini secara geografis terbagi menjadi dua bagian yang terbentang di sepanjang pegunungan Jurjuran (dengan ketinggian sekitar 2.705 m/7.565 kaki dan luas kurang lebih satu juta hektar). Daerah ini terdiri dari Kabilia Besar di bagian utara dengan ibu kota Tizi-Uzu dan Kabilia Kecil di bagian selatan dan timur. Mayoritas penduduk Kabilia ini bekerja di sektor informal dan memenuhi kebutuhan hidupnya dari hasil minyak zaitun, tin, dan menggembala ternak, namun ada juga yang berdagang dari hasil kerajinan anyaman.[2]

Daerah Kabilia ini, khususnya yang ada di sekitar Afrika Utara, mulai dari Libia hingga Atlantik, didiami oleh suku Berber. Penduduk Kabilia yang berbahasa asli Berber ini sejak dahulu tidak mengenal bahasa tulis. Mereka mengembangkan bahasa dan tradisinya secara

[1] *Curiculum Vitae* yang dikirim Mohammed Arkoun kepada penulis, hlm. 1.

[2] *Encyclopedia of Modern Middle East*, vol. 2, (New York: Macmillan Reference, USA, 1996), hlm. 973.

lisan. Bahkan bahasa Berber ini (sekitar 29%) hingga saat ini masih digunakan oleh masyarakat muslim Aljazair.[3] Penerimaan atas bahasa Berber dan juga budaya yang ada di sana dikenal dengan sebutan Tamazight. Bahasa Berber sendiri telah diterima sebagai salah satu bahasa resmi Aljazair sejak 1989 dan budaya Berber juga telah dimasukkan ke dalam kurikulum dan telah dikembangkan di Universitas Tizi-Uzu.[4]

Penduduk Berber ini sebenarnya berasal dari kelompok Fi'ah yang telah tinggal di Afrika Utara sejak sebelum Masehi. Sebagian dari mereka ada yang tinggal di Numedia dan Mauritania serta berbaur dengan orang-orang Yunani dan Numedia. Mereka juga pernah dikuasai oleh kerajaan Romawi, namun nenek moyang mereka tetap tidak terpengaruh oleh hukum Romawi dan agama Kristen. Pada perkembangannya, sebagian orang Berber memilih berdiam di kota-kota dan berbaur dengan orang Arab, sementara sebagian yang lainnya tetap tinggal di bagian tenggara, yakni di wilayah pegunungan Auras, pegunungan Atlas (daerah antara Maroko, Aljazair, dan Tunisia), pegunungan Rif di utara Maroko, dan di Kabilia (daerah kelahiran Arkoun), yang sampai saat ini sebagian besar penduduknya masih mempertahankan dan memelihara adat-istiadat dan bahasa mereka.[5]

Secara historis, agama Islam masuk ke Aljazair pada saat bangsa Arab yang berada di bawah komando 'Uqbah ibn Nafi' menaklukan negeri itu, yakni pada 683 M. Sejak saat itulah mayoritas bangsa Berber memeluk Islam bersama 'Uqbah. Islam yang berkembang di masyarakat Berber dan sebagian besar masyarakat Afrika Utara bercorak sufisme, yang pada abad VI H., dikembangkan oleh seorang sufi besar, Abu Madyan, guru dari mahasufi Ibn Arabi dari Tlemcan, kota di Aljazair Barat. Adapun aliran tarekat (ordo tarekat) yang berkembang di sana antara lain: Tarekat Syadziliyah, Qadiriyah, dan

[3] *Encyclopedia of Islam*, vol. 1, (Leiden: E.J. Brill, 1979), hlm. 371.
[4] *Encyclopedia of Modern Middle East*, hlm. 373–374.
[5] *Ibid.*

Isma'iliyah. Dalam miliu yang penuh dengan nuansa kesufian ini Arkoun dan keluarganya tumbuh dan berkembang.

Sebagaimana kebanyakan para pemikir lainnya, Arkoun juga menempuh pendidikan dasar di tempat kelahirannya, di Tourit Mimoun, dan meneruskan Sekolah Lanjutan Pertama dan Atas di Oran. Setelah itu, ia melanjutkan studinya di Universitas Aljir, Aljazair (1950–1954) dengan konsentrasi bahasa dan sastra Arab. Pada periode ini, selain menjadi mahasiswa, Arkoun juga telah mengawali kariernya sebagai guru Sekolah Lanjutan Atas di Al-Harrach, daerah pinggiran ibu kota Aljazair.[6]

Dalam suasana perang pembebasan Aljazair dari Prancis (1954–1962), Arkoun mendaftarkan diri sebagai mahasiswa di Universitas Sorbonne di Paris, Prancis. Sejak saat itulah ia menetap di Prancis, dan menjadi dosen di sana (Universitas Sorbonne Nouvel, Paris III, Prancis) selama kurang lebih 29 tahun (1961–1990). Di Universitas inilah Arkoun memperoleh gelar Doktor Sastra (1969) dengan disertasi mengenai humanisme dalam pemikiran etika Ibn Miskawaih, seorang pemikir Arab abad X M., yang menekuni, antara lain, bidang kedokteran dan filsafat. Judul disertasinya adalah *L'Humanisme arabe au IVe / Xe siecle: Miskawayh philosophe et historien.*[7] Disertasi ini sebenarnya sudah Arkoun persiapkan sejak lama. Hal itu terbukti pada 1961 dia telah menyelesaikan terjemahan, membuat pengantar, dan memberi catatan atas karya Miskawaih (dalam bahasa Arab) yang bertitel *Tahzhîb al-Akhlâq* ke dalam bahasa Prancis dengan judul *Traite d'Ethique* (*traduction francaise avec introduction et notes du Tahzib al-Akhlaq de Miskawayh*).[8] Dua tahun kemudian

[6] Informasi ini penulis peroleh dari *Curriculum Vitae* Mohammed Arkoun yang dikirimnya kepada penulis, hlm. 1, dan juga wawancara dengannya pada 26 November 1992 di Universitas Gadjah Mada.

[7] Mohammed Arkoun, *L'Humanisme Islam au IVe / Xe siecle: Miskawayh philosophe et historien,* (Paris: Libraire Philosophique J. Vrin 2e ed. 1982).

[8] Mohammed Arkoun, *Traite d'Ethique* (*traduction francaise avec introduction et notes du Tahzhib al-Akhlaq*), (Damaskus: edition critique, 1961).

ia menulis sebuah buku tentang pemikiran Islam klasik yang diberi titel *Aspect de la pensee muselman clasique.*[9]

Dari sejarah singkat kehidupan Arkoun di atas, tampak bahwa berbagai tradisi dan kebudayaan menjadi faktor penting dalam membentuk cara berpikirnya. Hal itu akan tampak semakin jelas apabila kita mengarahkan perhatian kita pada bidang bahasa. Sejak masa mudanya Arkoun telah terbiasa berbicara dan menulis secara intensif dengan tiga bahasa, yakni bahasa Kabilia, Prancis, dan Arab; bahasa Kabilia digunakan dalam kehidupan sehari-hari, bahasa Prancis dipakai di sekolah dan dalam urusan administratif, sementara bahasa Arab dipakai di lingkungan masjid dan dalam urusan yang berkaitan dengan Islam. Dengan penguasaannya atas ketiga bahasa tersebut maka tidak heran apabila Arkoun kemudian memberikan perhatian yang besar pada peranan bahasa dalam membentuk cara berpikir/ mempengaruhi pemikiran komunitas masyarakat.

Sampai batas tertentu, ketiga bahasa tersebut (Kabilia, Prancis, dan Arab) mewakili tiga tradisi dan orientasi budaya yang berbeda, bahkan mewakili berbagai cara berpikir dan memahami setiap wacana: bahasa Kabilia yang tidak mengenal tulisan ini merupakan sarana untuk menyingkap dan mengeksplorasi beberapa tradisi dan nilai yang menyangkut kehidupan sosial dan ekonomi yang sudah beribu-ribu tahun lamanya; bahasa Arab menjadi sarana untuk mengungkap dan melestarikan tradisi keagamaan, terutama melalui teks-teks tertulis, dan merupakan bahasa penghubung antara Aljazair dengan daerah dan bangsa lain di Afrika Utara dan Timur Tengah; sementara bahasa Prancis merupakan bahasa pemerintah yang menjadi medium bagi masuknya nilai dan tradisi ilmiah Barat yang disampaikan melalui sekolah-sekolah Prancis yang didirikan oleh para penjajah.[10] Dengan latar belakang kehidupannya yang demikian maka bisa dipahami jika

[9] Lihat karya-karya Mohammed Arkoun .

[10] J.H. Meuleman, "Nalar Islami dan Nalar Modern: Memperkenalkan Pemikiran Mohammed Arkoun", dalam *Ulumul Qur'an*, no. 7, (1993). hlm. 94.

Arkoun telah merambah dan mewakili tiga budaya sekaligus, yakni Arab, Islam, dan Barat (khususnya Eropa).

Pengalaman dan Kiprah Mohammed Arkoun di Sarang Orientalis

Sejak Arkoun menetap di Prancis, situasi dan kondisi di sana menuntutnya untuk bisa beradaptasi dan mengikuti perkembangan terakhir dalam bidang islamologi, filsafat, ilmu bahasa, dan ilmu-ilmu pengetahuan sosial di dunia Barat. Berkat ketekunan dan keuletannya, Arkoun dalam waktu yang relatif singkat mampu beradaptasi dengan lingkungan dan juga para pemikir Barat. Bahkan, dengan kapasitas keilmuan yang dimiliki, nama Arkoun dikenal luas di lingkungan akademisi (ilmuan) sehingga tidak heran jika ia diangkat menjadi profesor tamu di beberapa universitas terkemuka, seperti di Universitas UCLA, Los Angeles, Amerika Serikat (1969); Universitas Lyon II dan Universitas Paris VIII, Prancis (1970–1972); Universitas Louvain La-Neuve, Belgia, Institute Pontificial, Roma-Italia (1977–1979); dan di Universitas Princeton (1985–1990).

Pada 1992, selama setengah tahun, Arkoun bergabung dengan Institute for Advanced Studies, di Princeton (Amerika Serikat). Setelah itu, ia menjadi dosen di Universitas Amsterdam, Belanda, dan Institute of Isma'ili Studies, London. Selain aktif mengajar, Arkoun juga aktif dalam berbagai kegiatan ilmiah, baik seminar maupun konferensi, di berbagai negara,[11] termasuk di Indonesia, seperti seminar tentang "Contemporary Expression of Islam in Building" (Oktober 1990) di Yogyakarta. Arkoun juga pernah dua kali mengikuti "International Conference on Cultural Tourisme" (November 1992 dan Agustus 1995), dalam rangka pemberian piala Aga Khan untuk bidang arsitektur (Nopember 1995), serta seminar internasional tentang Islam di Jakarta (April 2000).

---

[11] Wawancara penulis dengan J.H. Meuleman.

Sebelum tahun 1990, Arkoun pernah menjabat sebagai guru besar pemikiran dan kebudayaan Islam di Universitas Sorbonne Nouvelle (Paris III) dan sebagai direktur majalah ilmiah *Arabica* terbitan A.J. Brill, Leiden. Jabatan lainnya adalah anggota komisi Etika Nasional Prancis untuk ilmu pengetahuan (tentang kehidupan dan kesehatan), anggota Dewan Nasional Prancis untuk penyakit AIDS, dan anggota Panitia Pengarah Aga Khan untuk penghargaan arsitektur. Adapun penghargaan yang pernah diperoleh Arkoun adalah Officer des Palmes Academiques, sebuah gelar kehormatan untuk tokoh terkemuka di dunia keilmuan-pemikiran. Selain itu, ia juga pernah mendapat kehormatan menjadi chevalier de la Legion d'honneur, anggota Legiun Kehormatan Prancis.[12]

Setelah tinggal di Prancis dan daerah orientalis lainnya, Arkoun tampaknya lebih cocok dan senang tinggal di Barat daripada di tanah airnya sendiri untuk mengembangkan karier keilmuannya. Hal itu bisa dipahami karena di Barat, fasilitas materiilnya jauh lebih baik dibandingkan dengan di Aljazair, terutama dalam pengadaan dokumentasi ilmiah. Dan, yang jauh lebih penting bagi Arkoun adalah bahwa di dunia Barat, suasana perbincangan ilmiah dan juga para ilmuwannya secara umum jauh lebih terbuka daripada di dunia muslim mana pun. Meski demikian, hal itu bukan berarti Arkoun kemudian melupakan begitu saja tanah airnya sendiri. Dalam hal ini, dia selalu menjalin hubungan baik dengan pemerintah dan juga warga muslim Aljazair.[13] Bahkan ketika berada di Prancis, Arkoun juga menjalin hubungan baik dengan seluruh warga muslim yang tinggal di sana. Dalam hal ini, dia menjadi jembatan yang efektif bagi orang-orang muslim yang berasal dari negara-negara Islam dan orang-orang Barat.

Di Prancis, Islam adalah agama terbesar kedua dengan jumlah pemeluk sekitar empat juta orang lebih (4.155.000). Jumlah muslim

---

[12] Paul Balta, *Islam Civilisation et Societe*, (Paris: La Roche, 1991).

[13] J.H. Meuleman, "Nalar Islami dan Nalar Modern ...", hlm. 94.

di Prancis ini tergolong besar dibandingkan di negara-negara Eropa lainnya, misalnya di Jerman (± 2.500.000), Inggris (± 1.755.000), Belanda (± 500.000), Itali (± 400.000), Belgia (± 300.000), dan di Spanyol (± 200.000).[14] Akan tetapi, pada umumnya meraka bukanlah penduduk asli Prancis. Kebanyakan dari mereka adalah penduduk asing yang berasal dari negeri-negeri Islam, seperti Aljazair, Maroko, Tunisia, Turki, Afrika Hitam, Pakistan, Timur Dekat, dan Timur Tengah. Masyarakat Prancis baru menyadari kehadiran Islam dengan segala seluk-beluknya pada dasawarsa 1970-an, dalam artian Islam "sosiologis", yakni Islam yang hidup, merakyat, dibentuk dari paradoks dan kompromi sehari-hari di kalangan mereka. Sebagai contoh, kasus Salman Rushdie dan juga peristiwa jilbab telah membuka pikiran orang-orang Prancis tentang Islam yang selama ini hanya dilihat secara *stereotipe*, terbelakang, dan mengungkung kaum muslim di dalam dunianya yang beku. Kedua peristiwa tersebut juga telah menimbulkan banyak kerancuan dan kesalahpahaman tentang apa dan kepada siapa kita berbicara, khususnya yang ada kaitannya dengan Islam.[15]

Terkait dengan peristiwa Salman Rushdie, Arkoun telah diwawancari oleh surat kabar kenamaan Prancis, *Le Monde.* Dalam hal ini, Arkoun melihat ketidakmengertiaan Rushdie akan perasaan keagamaan kaum muslimin. Secara khusus, Arkoun juga telah menuangkan pikirannya dalam "L'Imaginaire sosial et leader",[16] sebuah tulisan yang menyoroti Salman Rushdie melawan kesewenang-wenangan Imam Khomaini dalam mengarahkan semangat keagamaan dan berbagai bentuk pelarangan kreasi.

---

[14] Lihat Abdurrahim Lamchichi, *Islam et Muselmans de France, Pluralite, Laicite et Citoyennete,* (Paris: Harmattan, 1999), hlm. 56.

[15] Mengenai gambaran Islam di Prancis dapat dilihat dalam Abdurrahman Lamchichi, *Islam passim: Catherine de Wende;* "Islam di Prancis", dalam Chambert-Loix dan Kaptein, *Studi Islam di Prancis,* (Jakarta: INIS, 1993), hlm. 13–27. Lihat juga Gilles Kepel, *Le Banlieu en Islam,* (Paris: Seuil, 1990), dan Bruno Etienne, *La France et l'Islam,* (Paris: Harchette, 1989).

[16] Lihat tulisan Arkoun dalam *Arabica,* no. 1, (1988).

Peristiwa jilbab dan juga kasus Salman Rushdie tersebut membuat Arkoun sering dipojokkan dan dianggap sebagai seorang "fundamentalis". Padahal sebenarnya ia hanya ingin menghargai semangat keagamaan dan angan-angan sosial kolektif masyarakat muslim yang masih sangat kuat. Meski demikian, sebagai pemikir liberal, dalam berbagai tulisannya Arkoun selalu mengkritik segala bentuk pelarangan kreasi secara dogmatis dan otoriter. Terkait dengan karya Salman Rushdie, *The Satanic Verses*, yang menghebohkan itu, Arkoun mencoba mengutarakan secara ilmiah tentang perasaan kaum muslimin. Akan tetapi sayangnya, sikapnya itu menuai anggapan bahwa dia benar-benar seorang islamis (fundamentalis). Hal ini menandakan bahwa perjuangan Arkoun untuk mempertahankan tradisi (*at-turâts*) dan sekaligus membangun humanisme universal masih menemui banyak kendala, yang mana hal itu tidak terlepas dari arogansi Barat dan juga sikap kaku dan curiga yang berlebihan terhadap Barat yang selalu muncul dari kalangan ulama dan umat Islam sendiri.

Berkaitan dengan berbagai peristiwa aktual yang terkait dengan Islam, Arkoun dengan segala kapasitas yang dimilikinya mencoba menjadi pemikir dan sekaligus aktor di lingkungan Islam. Dengan cara itu, dia ingin menunjukkan Islam sebagai agama yang hidup di dalam pluralitas masyarakat modern dengan kebudayaan yang majemuk, seperti Prancis. Dalam kondisi seperti itu, konsistensi Arkoun sebagai seorang pemikir tidak tergoyahkan sedikit pun. Dia selalu menjaga jarak dengan berbagai pihak agar tetap bisa bersikap objektif, khususnya yang terkait dengan masalah politik. Hal ini terlihat ketika dia sering diundang sebagai penceramah oleh partai-partai politik di tanah airnya sendiri, atau ketika ia diwawancarai oleh media cetak dan TV Aljazair. Dalam hal ini, dia selalu menolak untuk bersentuhan dan melibatkan diri dengan partai mana pun.[17]

---

[17] J.H. Meuleman, "Nalar Islam dan Nalar Modern ...", hlm. 94. Sumber Heleber, Ron, *Islam en Humanisme: De Werelds van Mohammed Arkoun*, (Amsterdam: VU uitgeverij, 1992), hm. 291–292.

Arkoun memang bukan tipe pemikir dan ilmuan yang hanya betah duduk di menara gading. Ia malah mirip seorang "ustadz" dalam kecendekiawanannya, atau meminjam istilah Nasir Tamara, Arkoun adalah seorang *engage* yang aktif di berbagai kegiatan untuk mengangkat arti kemanusiaan yang harus dijabarkan secara praksis melalui wacana-wacana keagamaan. Sebab, bagi Arkoun, antara aksi dan kontemplasi serta antara ucapan dan tindakan mesti terjalin relasi dan relevansi.[18]

Kesadaran keislaman Arkoun yang digabung dengan unsur positif dan kritis dari wacana akademik Barat telah membuatnya menjadi figur sentral dalam debat kontemporer tentang Islam. Ia adalah sosok ilmuan dan pejuang, *scientis* dan aktivis, pendukung dan pengkritik, sejarawan dan idealis, liberal dan radikal, dan warga dunia Islam sekaligus warga Eropa. Akan tetapi sayangnya, menurut Meuleman, di Prancis atau di dunia Barat pada umumnya, para filsuf, teolog, antropolog, dan para ilmuan sering kali kurang menaruh perhatian pada kajian-kajian keislaman sehingga Arkoun tampak terisolir dan bekerja sebagai *single fighter*. Di kalangan orientalis dan ahli Islam di Barat, misalnya, perhatian mereka terhadap Arkoun masih terbatas pada makalah-makalah ataupun buku-bukunya saja.[19] Akan tetapi, menurut Gilles Kepel, Lamchichi, Oliver Roy, dan Bruno Etienne, Islam yang merupakan agama terbesar kedua di Prancis sudah mulai banyak dikaji sebagai fenomena khusus sehingga posisi Arkoun, menurut Kepel, bisa menjadi jembatan "emas" bagi orang-orang yang berasal (asli) dari negara-negara Islam dan orang-orang yang berasal dari Barat.[20]

---

[18] M. Natsir Tamara, "Pandangan Sosial Politik Mohammed Arkoun", *Makalah* disampaikan pada seminar sehari dengan tema "Pokok-Pokok Pemikiran Mohammed Arkoun," (IAIN Jakarta: Juli 1994), hlm. 1.

[19] Lihat J.H Meuleman, "Nalar Islam ...", hlm. 96; dan hasil wawancara penulis dengan Arkoun pada 22 Februari 1992. Lebih rinci lihat Lee Robert D., "Arkoun and Authenticity", *makalah*, Middle East Studies Association, Toronto, (November 1989), diterbitkan dalam Peuples Mediterranneens (Paris-1990), hlm. 50.

[20] Lihat wawancara majalah *Ummat* edisi 18 Agustus 1997 dengan Mohammed Arkoun.

Karya-Karya Arkoun dan Masalah Terjemahan

Mohammed Arkoun tergolong seorang ilmuwan yang sangat produktif. Ia telah menulis banyak buku penting. Belasan buku di antaranya ditulis dalam bahasa Prancis dan sebagian yang lain ditulis dalam bahasa Inggris. Dan, setahu penulis, Arkoun tidak pernah menulis karya ilmiahnya dalam bahasa Arab, meskipun ia termasuk ahlinya. Beberapa karyanya yang beredar dalam bahasa Arab merupakan hasil terjemahan, yang kebanyakan diterjemahkan oleh orang Arab.[21]

Artikel-artikel Arkoun banyak bertebaran di berbagai jurnal dan majalah ilmiah terkenal, seperti *Studia Islamica*, *Maghreb - Machreq*, dan *Diogene* (ketiganya terbit di Paris), *Arabica* (Leiden/Paris), *Islamo Christiana* (Vatikan), dan *Revue International des sciences Sociales*, UNESCO (Paris). Banyak pula dari tulisannya yang belum diterbitkan. Tulisan-tulisan itu sering kali merupakan hasil dari berbagai undangan diskusi, seminar, dan konferensi. Arkoun juga telah menyumbangkan pemikirannya untuk penerbitan berbagai ensiklopedi. Dia menyumbangkan tulisan untuk *Encyclopedia Universalis* (Paris, 1983), tentang ekspresi-ekspresi aktual Islam. Dalam *Encyclopedia del Novecento* (Spanyol, 1985) dia menulis mengenai bagaimana keadaan Islam dalam sejarah pada saat ini. Sementara untuk *Encyclopedia of Islam*, edisi baru (Leiden) dia menulis mengenai biografi "Ibn Miskawaih" dan tentang terminologi kata "Ishq" dan "Insaf".[22]

Adapun buku-buku Arkoun yang utama adalah:

1. *Traite d'Ethique: traduction francaise avec introduction et notes du Tahzib al-Akhlaq de Miskawayh* [Kajian tentang Etika; terjemahan Prancis dengan pengantar dan catatan-catatan dari *Tahzib al-Akhlaq* karya Ibn Miskawayh], (Damaskus: 1969).

---

[21] Penerjemahan karya-karya Arkoun yang berbahasa Arab banyak dikerjakan oleh muridnya, yakni Hasyim Shalih.

[22] Lihat *Curriculum vitae* Mohammed Arkoun dan juga karya-karyanya. Lihat juga *Encyclopedia of Islam*, vol. III, V, dan VII, (Leiden: Brill), hlm. 12–37, 118–119, dan 143–144.

2. *L'Humanisme Arabe au IVe / Xe siecle: Miskawayh philosophe et historien* [Humanisme Arab abad ke-4/ke-10: Miskawaih sebagai filsuf dan sejarawan]. Edisi kedua buku ini dicetak di Paris oleh penerbit Libraire Philosophique J. Vrin pada 1970 dan 1982.
3. *Overture sur l'Islam.* Buku ini berisi catatan-catatan pengantar untuk memahami keterbukaan Islam (Paris: Grancher, 1989).[23]

Selain karya ilmiah yang sejak awal memang disusun dalam bentuk buku, banyak pula artikel-artikel Arkoun yang kemudian diterbitkan dalam bentuk buku. Buku-buku tersebut antara lain:

1. *Essais sur la pensee Islamique* [Esai-esai tentang pemikiran Islam], (Paris: Maisonneuve et Larose, 1973, edisi kedua, 1984). Buku ini diterjemahkan ke dalam bahasa Arab oleh Hasyim Shalih dengan judul *Târikhiyyât al-Fikr al-'Arabiy al-Islâmiy,* (Beirut: Markaz al-Inma' al-Qaumi, 1987).
2. *Lectures du Coran* [Pembacaan-pembacaan Al-Qur'an], (Paris: Maisonneuve et Larose, 1982). Edisi kedua buku ini dicetak di Tunis oleh penerbit Alif pada 1991.
3. *L'Islam hier et demain* [Islam kemarin dan saat ini], karya bersama Louis Gardet, (Paris: Buchet/Castel, 1979). Versi Arabnya berjudul: *Al-Islâm al 'Amsu wa al-Islâm al-Ghad,* (Beirut: Dar at-Tanwir, 1983).
4. *Pour une critique de la raison Islamique* [Kritik Nalar Islam], (Paris: Maisonnevue et Larose, 1984). Buku ini diterjemahkan ke dalam bahasa Arab oleh Hasyim Shalih dengan judul: *Al-Fikr al-Islâmiy: Qirâ'ah 'Ilmiyyah,* (Beirut: Markaz al-Inma' al-Qaumi, 1987).
5. *Al-Islâm Ashâlah wa Mumârasah.* Buku ini diterjemahkan ke dalam behasa Arab oleh Khalil Ahmad dan diberi pengantar oleh Mohammed Arkoun sendiri. Di dalamnya hanya memuat dua artikel Arkoun dan diterbitkan pertama kali pada 1986.
6. *Penser Islam aujourd'hui* [Memikirkan Islam Saat Ini], (Aljir: Laphonic, 1991).

---

[23] *Curriculum vitae* Mohammed Arkoun.

7. *Al-Islâm Naqd wa Ijtihâd,* (London: Dar as-Saqi, 1991). Buku ini merupakan kumpulan perkuliahan Arkoun dan tanya jawab yang kemudian diterjemahkan ke dalam bahasa Arab oleh Hasyim Shalih dan diberi kata pengatar oleh Arkoun.
8. *Min Fashl at-Tafriqât ila Fashl an-Naql, Aina Huwa al-Fikr al-Islâmiy al-Mu'âsir,* (Beirut: Dar as-Saqi, 1992).
9. *Rethinking Islam: Common questions uncommon unswers, Tr. R D Lee,* (Boulder, Co: Westview Press, 1994).[24]

Banyaknya karya Arkoun yang diterjemahkan ke dalam bahasa Arab di satu sisi menjadi poin tersendiri bagi perkembangan pemikiran Arab-Islam, namun di sisi lain ia justru sering menimbulkan kesalahpahaman dan menyebabkan posisi Arkoun semakin terjepit dan menjadi tokoh kontroversial di dunia Arab. Salah satu penyebabnya adalah karena bahasa Arab kurang memadai untuk menerjemahkan pikiran-pikiran Arkoun. Sebagai contoh adalah penggunaan istilah *axistheological, spiritualite, orthodoxie, tradition, mythe, laicite,* dan *tential.* Dalam bahasa Arab, istilah-istilah tersebut tidak memiliki padanan kata yang tepat. Kalimat *Le Coran est discours de structure mythique* misalnya diterjemahkan oleh Adil al-'Awa menjadi *Al-Qur'ân khitâb al-usthûriyyât al-binyah.* Menurut Arkoun, terjemahan itu betul secara bahasa, namun orang Arab tidak mau menerimanya karena makna kata *khitâb, usthûrah,* dan *binyah* dalam pengertian yang dipahami Arkoun belum terpikirkan sebagaimana yang seharusnya.[25] Kata *usthûrah,* misalnya, dipahami sebagai "dongeng" atau cerita rekaan yang tidak punya basis sejarah sehingga bila kata itu diterapkan untuk menerjemahkan pernyataan Arkoun di atas, tentu dampaknya akan sangat menghebohkan. Sebab, dengan pemahaman seperti itu maka pembaca Arab akan menilai Arkoun sebagai orang yang sependapat dengan para penentang Nabi Muhammad yang digambarkan dalam

[24] Surat dari Arkoun kepada penulis tertanggal 15 Oktober 1991. Karya Arkoun di atas yang telah diterjemahkan ke dalam bahasa Indonesia adalah *La Pensee arabe* dan *Rethinking Islam,* keduannya diterbitkan oleh penerbit Pustaka Pelajar, (1996).

[25] Mohammed Arkoun, *Târikhiyat al-Fikr al-'Arabi al-Islâmi,* (Beirut: Markaz al-Inma' al-Qaumi, 1987), hlm. 8–10.

surat al-Muthaffifin (QS. [83]: 13), yang menganggap Al-Qur'an sebagai *asâthir al-awwalîn* (dongeng orang-orang terdahulu).[26]

Persoalan keterbatasan kosa kata Arab itulah yang menjadi salah satu penyebab mengapa Arkoun enggan menuliskan ide-idenya dalam bahasa Arab. Selain alasan tersebut, keengganan Arkoun menulis dalam bahasa Arab juga disebabkan karena ia tidak punya banyak waktu untuk membagi tugas yang sangat penting, yang meliputi: [1] mengikuti perkembangan ilmu-ilmu kemanusiaan dan kemasyarakatan yang begitu cepat; [2] menggali kepustakaan klasik dan modern; dan [3] mengungkapkan dengan kosa kata yang tepat untuk suatu pemikiran yang belum terpikirkan oleh bangsa Arab.[27]

Dari ketiga tugas itu, ia memilih untuk menangani tugas yang pertama dan kedua, sementara tugas yang ketiga ia berharap dapat ditangani oleh pemikir lain. Ini dinyatakan sendiri oleh Arkoun sebagai salah satu alasan mengapa ia lebih suka menulis dalam bahasa Prancis.

Dalam kesempatan yang lain Arkoun juga menyatakan melalui sebuah artikel yang diterbitkan pada 1989 bahwa kemajuan paling menentukan yang terjadi dalam pemikiran ilmiah sejak tahun 1950-an belum bisa diungkapkan dengan kata/istilah dalam bahasa Arab

---

[26] Mohammed Arkoun, *Lectures du Coran,* (Tunis: Alif, 1991), hlm. 46 dan 169. Bandingkan dengan terjemahan Arabnya dalam *Al-Islâm Ashâlah wa Mumârasah,* (Beirut: 'Uwaidat, 1986), hlm. 119. Bandingkan juga dengan *al-Fikr al-Islâmi al-Qirâ'ah al-'Ilmiyyah,* (Beirut: Markaz al-Inma' al-Qaumi, 1987), hlm. 202–203. Kesulitan menerjemahkan karya-karya Arkoun ternyata tidak hanya dialami oleh para penerjemah dan pemikir Arab-Islam, tetapi juga dialami oleh para penerjemah dan pemikir Indonesia. Para penerjemah Indonesia merasa kesulitan karena tulisan-tulisan Arkoun dalam bahasa Prancis juga tergolong rumit. Kesulitan ini semakin bertambah karena bahasa Indonesia sebagai bahasa ilmiah masih tergolong sangat muda sehingga banyak sekali kata/istilah Prancis yang tidak memiliki padanannya dalam bahasa Indonesia. Lihat Meuleman, pengantar untuk sejumlah artikel Arkoun dalam *Nalar Islami ...,* hlm. 3; lihat juga pengantar Meuleman untuk buku *Berbagai Pembacaan Al-Qur'an,* terj. Machasin, (Jakarta: INIS, 1996), hlm. xiv. Penjelasan Meuleman untuk kata-kata teknis yang dipakai Arkoun maupun acuan teoretisnya sangat membantu para pembaca karya-karya Arkoun yang berbahasa Indonesia.

[27] Mohammed Arkoun, *Critique ...,* hlm. 18 dan *Târikhiyyât ...,* hlm. 45.

ataupun bahasa Islam. Oleh karena itu, acuan apa pun pada epistemologi kritis, kritik wacana-wacana, atau sejarah dekonstruksi tidak akan memberi pengaruh apa pun bagi para pemikir yang hanya berbicara dengan bahasa Arab-Islam.[28] Oleh karena itu, dalam hal ini Arkoun lebih memilih bahasa Prancis sebagai sarana untuk menuliskan ide-idenya, dengan maksud agar lebih mudah dipahami dan juga untuk menghindari (meminimalisir) adanya kesalahpahaman tentang ide-ide yang dilontarkannya.

---

[28] Mohammed Arkoun, *Critique ...*, hlm. 366–367.

2
Mohammed Arkoun dan Permasalahan Umat Islam

Seorang antropolog muslim, Ahmad S Akbar, menggambarkan tipe masyarakat muslim menjadi lima model: *pertama,* model "primordial". Tipe atau model ini direlasikan dengan sejarah Islam awal yang sekarang masih eksis. Mereka adalah kelompok suku-suku dalam Islam, seperti suku Badui, Barbar, dan Pokhto. *Kedua,* model "ottoman" atau "cantonment" (model wilayah Islam). Model ini kontras dengan model yang pertama. *Ketiga,* model "peradaban Islam di pesisir sungai besar" yang hidup di Indus, Tigris, dan Nil. Model ini menghasilkan masyarakat dan dinasti-dinasti yang megah dan mewah, yang dilengkapi dengan pasukan yang kuat dan birokrasi yang memadai. *Keempat,* model "Islam di bawah imperialisme Barat" yang menjadikan dunia Islam stagnan dan mundur. *Kelima,* Model "Islam kontemporer", yaitu kebangkitan Islam, seperti munculnya Pakistan dan juga Revolusi Iran (1979). Model yang oleh Bourdieu disebut sebagai modal simbolis inilah yang sering dipakai oleh Arkoun dan dikaitkan dengan angan-angan sosial masyarakat muslim. Selain itu, model yang terakhir ini juga sering dijadikan sebagai simbol yang hidup dari kebangkitan Islam dan kekuatan yang menggerakkan pemeluknya.[1]

[1] Ahmad S Akbar, "Antropologi Islam", dalam *Pengetahuan Modern dalam Al-Qur'an,* (Surabaya: al-Ikhlas, 1990), hlm. 130–132.

Berkaitan dengan situasi kontemporer, Arkoun mengamati bahwa di dunia Arab-Islam, misalnya sejak abad XIX kaum muslimin telah mengalami berbagai persoalan serius sebagai akibat dari hegemoni politik, ekonomi, dan budaya yang ditancapkan bangsa Eropa di kawasan Laut Tengah. Hal itu telah memaksa kaum muslimin untuk bersandar pada agama di dalam mengembangkan suatu ideologi perjuangan.[2]

Trauma akibat pengalaman sejarah di masa lalu ternyata masih menggelayuti umat Islam di berbagai kawasan, bahkan setelah mereka mencapai kemerdekaan. Sebagai akibatnya, mereka sering memahami dan menggunakan agama (Islam) sebagai tujuan politik dan ideologi, terutama dalam menolak dan mengembangkan sikap ekslusif mereka terhadap dunia Barat. Selain itu, kaum muslimin juga masih banyak yang menggunakan Islam sekadar sebagai kekuatan mitologis, sosial, dan historis untuk mencapai suatu tujuan politik tertentu. Mereka belum merasa perlu untuk memikirkan dan menjadikan Islam sebagai agama yang mampu mengahadapi tantangan dari masyarakat muslim sendiri.

Dalam bidang pemikiran, pemahaman sebagian besar umat Islam juga masih terpaku pada *episteme* pemikiran model Barat abad pertengahan—pemikiran yang menguasai dunia Kristen-Barat sebelum Renaissance—dan abad pencerahan, meskipun warisan pemikiran dari masa itu juga tidak mesti berkonotasi negatif. Pemahaman semacam ini, misalnya, terlihat jelas dari kesulitan yang dialami umat Islam dalam menghadapi tantangan modernitas, menggabungkan sikap yang berorientasi ke masa lalu dengan sikap yang berorientasi ke peradaban modern yang bersifat materiil. Persoalan modernitas ini tentunya juga menyangkut masalah politik, ekonomi, sosial, dan budaya yang diakibatkan oleh adanya hegemoni Barat atas dunia Islam. Ini merupakan masalah serius dan penting karena menyangkut masa depan umat Islam itu sendiri.

---

[2] Mohammed Arkoun "pengantar", dalam *Nalar Islami dan Nalar Modern: Berbagai Tantangan dan Jalan Baru*, (Jakarta: INIS, 1994), hlm. 13.

Persoalan lain yang juga penting untuk dikaji dan sekaligus merupakan masalah polemis sepanjang masa adalah menyangkut konsep sekularisasi. Sebab, sekularisasi yang melanda dunia Islam sering dianggap sebagai momok yang harus dijauhi, dengan alasan bahwa Islam tidak pernah memisahkan antara Agama, Dunia, dan Negara (*Dîn-Dunyâ-Daulah* [Tiga D]). Kesatuan antara Tiga D ini terus-menerus dipaksakan dalam pemahaman umat Islam, tanpa memikirkan secara serius konseptualisasi masing-masing bagian dari Tiga D tersebut. Lebih parah lagi, kesatuan ketiga bagian itu sering disalahgunakan oleh pihak-pihak tertentu untuk kepentingan sendiri, baik sosial, politik, maupun ekonomi. Dalam amatan Arkoun, sekularisasi yang diterapkan di Prancis, yakni pemisahan antara agama dan negara justru dilukiskan sebagai salah satu kemenangan modernitas. Sementara di sisi lain, berbagai negara di belahan dunia Islam masih mengklaim berpegang dan berlandaskan agama.[3]

Persoalan-persoalan yang dihadapi umat Islam tersebut tidak bisa dilepaskan dari sejarah yang membentuknya, termasuk di dalamnya adalah pengalaman umat Islam sebagai bangsa yang pernah dijajah oleh bangsa lain. Setelah kemerdekaan dapat diraih, timbullah suatu kebanggaan akan nasionalisme. Akan tetapi, hal ini ternyata juga diikuti oleh berbagai peristiwa serius, seperti adanya konflik antarumat Islam atau antarnegara, terjadinya berbagai perebutan kekuasaan, dan penggalangan persatuan antar negara Islam di berbagai bidang. Persoalan-persoalan tersebut ternyata juga berimbas pada pemikiran keagamaan. Dalam bidang agama, Arkoun melihat bahwa kekuatan dari angan-angan agamis umat Islam lebih banyak digunakan dan dimobilisasi untuk membentuk suatu identitas baru, yang secara ideologis memang menjadi semakin kokoh, namun secara intelektual merupakan wujud dari suatu kemerosotan.[4]

---

[3] *Ibid.*, hlm. 13.

[4] Lihat uraian Arkoun dalam "Emergence et probleme dans le monde Muselman contemporain" (1960–1985), dalam *Islamochristiana*, no. 12 (1986), hlm. 135–162.

Dari beberapa persoalan yang dihadapi umat Islam seperti disebutkan di muka, Arkoun mencoba mengkaji permasalahan-permasalahan tersebut secara kontekstual sesuai dengan situasi kontemporer saat ini. Oleh karena itu, pemikiran Arkoun, menurut hemat penulis, merupakan upaya transformatif dari berbagai situasi yang dihadapi umat Islam saat ini. Dalam upaya mengaktualisasikan pemikiran-pemikirannya, Arkoun mengacu pada ilmu-ilmu sosial, bahasa, dan filsafat yang berkembang saat ini, khususnya di Barat (Prancis). Dengan merujuk pada pemikiran Barat, Arkoun berharap bisa memahami berbagai persoalan yang dihadapi umat Islam. Sebab, dalam pandangannya, pemikiran Barat adalah sarana yang paling baik untuk melakukan hal itu, di samping juga untuk menyibak kejumudan pemikiran Islam sehingga berbagai masalah itu pada akhirnya bisa diatasi dan ditiadakan. Sebagai contoh, Arkoun sering memakai teori-teori antropologi, meskipun ia sendiri belum bisa dikatakan sebagai seorang antroplog seutuhnya. Menurut Arkoun, antropologi merupakan disiplin ilmu yang sangat penting bagi umat Islam. Ia banyak membantu dalam memberikan pemahaman dan memecahkan problematika sosial kontemporer. Dengan antropologi, Arkoun berharap bisa memahami dan membandingkan antara celah-celah "kenyataan" dan "cita-cita ideal" masyarakat muslim, dan pada akhirnya bisa menjembatani berbagai kesenjangan tersebut.

Akan tetapi, pemikiran Arkoun, khususnya di dunia Arab, masih belum bisa diterima, bahkan banyak mendapat cercaan dan kritikan dari para pemikir muslim yang berbeda *episteme*-nya. Perbedaan itu muncul terutama dari kalangan yang mengidealkan "Islam" dalam mengejar ketertinggalannya dari Barat dengan tanpa mempertimbangkan kontekstualisasi nilai normatifnya (Al-Qur'an dan hadits) dalam kesejarahan pemikiran masyarakat muslim dengan perkembangan nalar modern Barat. Kritik-kritik seperti itu juga dialami oleh pemikir-pemikir kontemporer lainnya, seperti Abd Laroui, Abed al-Jabiri, Hachem Djait, dan Abu Zaid.[5]

---

[5] Lihat tulisan Mohammed Tozy, "Le Prince, le clerc et l'etat: La restructuration du champ religieux au Maroc", dalam *Intellectuels et militant de l'Islam contem-*

Posisi Arkoun yang berada di Eropa (Prancis) tampaknya lebih menguntungkan daripada cendekiawan muslim liberal lainnya. Kasus paling tragis barangkali dialami oleh Nasr Hamid Abu Zaid yang difonis murtad oleh kaum fundamentalis Mesir. Oleh karena adanya ancaman dari kaum fundamentalis serta putusan pengadilan yang menyatakan bahwa syari'at Islam tidak membolehkan seorang muslimah dinikahi oleh seorang yang ingkar terhadap agama (murtad) maka Abu Zaid dan istri tercintanya, Younes, akhirnya harus meninggalkan negerinya sendiri (Mesir) dan hijrah ke negeri Kincir Angin (Belanda).[6]

Meskipun tidak setragis Abu Zaid, dalam hal ini Arkoun juga banyak menuai kecaman dan ancaman dari kalangan fundamentalis. Dalam sebuah acara simposium di Kairo tahun 1984, yang diprakarsai oleh Centre of Arab Unity Studies, Arkoun telah menanggapi para "pengumpat"-nya dengan makalah bertitel *The Heritage: Its Content and Identity, Its Positive and Negative Characteristics.* Inti dari makalah itu adalah jawaban atau tanggapan atas cacian dan juga "penghakiman" yang dilakukan kaum fundamentalis terhadap dirinya. Arkoun menganggap bahwa kesediaannya berbicara di acara simposium itu sebagai sesuatu yang percuma dan sia-sia belaka karena apa yang disampaikannya ditanggapi secara *a priori* dan bahkan cenderung ditolak.

Dalam makalah itu Arkoun menuliskan beberapa pikirannya menyangkut persoalan keimanan yang benar dan juga perhatiannya terhadap postulat-postulat ideologi kontemporer yang mendasari persepsi-persepsi muslim dalam realitas historis, sosial, psikologis, dan kultural, yang apabila dijelaskan secara terbuka maka Arkoun bisa dianggap sebagai seorang murtad (kafir).[7]

---

porain, ed. Gilles Kepel, (Paris: Seuil, 1990). Bandingkan dengan *Al-Furqan*, no. 8, (1987), no. 2, (1984), no. 5, (1985); *Al-Huda* edisi Mei (1988), no. 13–17, (1986/1987). Lihat juga as-Samarra'i Nu'man ar-Razik, *Al-Fikr al-Arabi wa al-Fikr al-Isyraqi baina Mohammed Arkoun wa Edward Said*, (Riyadh, 1989).

[6] Bassam Tibi, *The Challenge of Fundamentalism: Political Islam and The New Desorder*, (Berkeley-London: Univ. of California Press, 1998), hlm. X–XI.

[7] Lihat Issa Boullata, *Dekonstruksi Tradisi: Gelegar Pemikiran Arab Islam*, (Yogyakarta: *LKiS*, 2001), hlm. 117. Bandingkan dengan Sayyid Yasin, (*ed.*), *At-Turâts*

Hanya saja, hal yang perlu dicatat di sini adalah bahwa kecaman dan kritikan yang dialamatkan kepada Arkoun lebih banyak disebabkan oleh kekeliruan dalam memahamai pikiran-pikirannya, ketidakcermatan dalam menerjemahkan karya-karyanya, ketidakmengertian analisis yang digunakannya, atau hanya sekadar ingin mempertahankan "kefanatikan" pemahaman keagamaan secara kaku sebagaimana tampak dalam tulisan Jamal Sultan dalam *Difâ' 'an Saqafatinâ.*[8]

wa Tahâdiyyât al-'Ashr fî Wathan al-'Arabi, (Beirut: Markaz Dirasah al-Wahdah al-'Arabiyyah, 1985), hlm. 155–168 dan 205–212.

[8] J. H. Meuleman, et. al., *Tradisi ...,* hlm. 152–153.

3
Dialektika Wacana Bahasa – Sejarah – Pemikiran

A. Semiotika

Sebagaimana telah dijelaskan di muka bahwa Arkoun pada mulanya bertolak dari dasar pengetahuan bahasa. Perhatiannya terhadap bahasa didasarkan pada keragaman pengalamannya sendiri yang diperkuat dengan kajian-kajian mutakhir mengenai bahasa yang dikenalnya melalui karya-karya sejumlah ilmuan bahasa, filsuf, antropolog, sosiolog, dan teolog Barat. Oleh karena itu, tema-tema pemikiran Arkoun banyak terkait dengan masalah bahasa, seperti korelasi antara bahasa, pemikiran, sejarah, dan kekuasaan; persaingan antara bahasa dan cara berpikir; dan pertentangan antara bahasa lisan dan bahasa tulis. Persoalan-persoalan itu pada gilirannya berkaitan erat dengan apa yang menjadi obsesi pemikiran Arkoun, yakni menggabungkan berbagai cara berpikir yang berbeda.[1]

Penggabungan bahasa dengan berbagai persoalan kemanusiaan dan kemasyarakatan merupakan sesuatu yang lumrah di lingkungan Arkoun, khususnya di Prancis. Di sana, kaum strukturalis selalu ingin mengaitkan berbagai macam disiplin ilmu dengan berbagai gejala

[1] J. H. Meuleman, "Nalar Islami dan Nalar Modern: Memperkenalkan Pemikiran Mohammed Arkoun", dalam *Ulumul Qur'an*, no. 7, (1993), hlm. 94–95. Bandingkan dengan keterangan asli dari Ron Heleber (kerja sama dengan Koningsveld, Pieter Sjoerd van), *Islam en Humanisme de wereld van Mohammed Arkoun*, (Amsterdam: VU Uitgerverij, 1992), hlm. 3–279.

sosial dan kultural yang terjadi di masyarakat. Dengan perubahan semacam itu, evolusi dan perubahan semiotika di bidang linguistik dan bahasa juga terjadi. Mula-mula orang menghadapi problem fundamental tentang persoalan komunikasi dan tanda, kemudian merambah pada persoalan perkembangan semiotika bahasa. Tanda dari susunan dan fungsi bahasa adalah objek kajian berikutnya, yakni struktur bahasa dan struktur masyarakatnya.[2]

Dari lingkungan yang banyak mengeksplorasi persoalan bahasa, Arkoun tampaknya juga ingin mengaitkan persoalan bahasa dengan persoalan agama dan masyarakat secara luas sehingga analisisnya sering kali melampaui persoalan teoretis-semiotis. Dan, yang tidak kalah penting dari analisis semiotis adalah pencapaian kesadaran semiotis yang mempunyai perspektif "pembebasan", yakni pembebasan dalam membaca dan memahami teks, untuk kemudian bisa keluar dari beban-beban ideologis, politis, citra, dan angan-angan negatif yang telah dan sering diselewengkan, namun tanpa disadari telah membelenggu kita.[3]

Dalam melakukan analisis linguistik, Arkoun banyak menggunakan teori dari para pemikir Barat. Di antara tokoh-tokoh tersebut adalah:

Ferdinand de Saussure (1857–1913)

Ferdinan de Saussure sering disebut sebagai pendiri aliran Praha, yakni aliran yang mencoba merespons (mengkritik) studi bahasa yang terlalu halus. Aliran ini lebih menekankan bahasa yang sebenarnya, yaitu keseluruhan bentuk makna. Dari situlah de Saussure dikenal sebagai pengembang bunyi bahasa dan bentuk bahasa. Hal ini tampak dalam karyanya yang bertitel *Memoire sur le systeme primitif des voyelles*

---

[2] Untuk penjelasan lebih detil tentang persoalan bahasa yang berkait dengan persoalan sosial-budaya masyarakat secara luas, lihat Emile Benveniste, *Probleme de linguistique generale*, 2, (Paris: Gallimard, 1974).

[3] Pierre Guiraud, bab "kesimpulan", dalam *La Semiologie*, (Paris: Presses Universitares de France, 1971). hlm. 117 dst.

dans language Indo-Europeennes (1879).[4] Saussurelah yang pertama kali mengemukakan konsep *la language, la langue,* dan *la parole.* Menurutnya, *la language* adalah fenomena kebahasaan secara umum. Adapun *la langue* adalah sistem tanda dan seperangkat norma sosial atau institusi. Ia berafiliasi pada sebagian besar sistem-sistem dan tanda-tanda yang terdiri dari budaya, seni, mitologi, sastra, dan objek-objek sosial lainnya.[5] Sedangkan *la parole* adalah persepsi dan tindakan individual yang merupakan seleksi dan aktualisasi pribadi, yang di dalamnya tercakup bagian bahasa yang bersifat individual.[6]

Sebagai perintis semiologi (semiotika), pemikiran de Saussure yang terpenting adalah soal tanda dalam masalah komunikasi antarmanusia. Dalam teori modern, ia diistilahkan dengan *signifiant* dan *signifie. Signifiant* (penanda) mengandung arti merujuk atau menandai, atau bisa juga dimaknai sebagai bunyi atau coretan yang bermakna, yaitu apa saja yang ditulis dan dibaca. Sedangkan *signifie* (petanda) mengandung arti yang dirujuk atau ditandai, yakni gambaran mental yang merupakan cerminan dari pikiran atau konsep dari bahasa.[7]

Teori Saussure dan aliran Praha adalah teori yang masih mengakui adanya benda dalam kenyataan di luar teks. Dari situ, Arkoun kemudian menerapkan teori linguistik tersebut pada wacana Al-Qur'an. Wacana itu dijadikan sebagai teks perpindahan menuju kebenaran yang diaktualisasikan dalam kehidupan riil para penganutnya. Ia bisa berfungsi dengan perantaraan manusia. Dengan ungkapan itu, Arkoun sebenarnya ingin mengatakan bahwa ketika kebenaran sampai pada kehidupan riil masing-masing individu maka ia sebenarnya bersifat

---

[4] Lihat Gorys Keraf, *Linguistik Bandingan Historis,* (Jakarta: Gramedia, 1984), hlm. 31 dan A. Chaedar Alwasilah, *Beberapa Madzhab dan Teori Linguistik,* (Bandung: Penerbit Angkasa, 1985), hlm. 42.

[5] Ducrot (oswald) & Todorov (Tzatven), *Dictionnaire encyclopedique des Science du langage,* (Paris: Seuil, 1972), hlm. 155–156.

[6] R. Barthes, "Unsur-Unsur Semiologi: Language da Parole", dalam Aart Van Zoest & Panuti Sudjiman (*ed.*), *Serba Serbi Semiotika,* (Jakarta: Gramedia, 1992), hlm. 80–81.

[7] *International Encyclopedia of Social Science,* (London: New York: Macmillan Publishing Press, 1985), hlm. 42.

nisbi.[8] Dari sini, Arkoun sebenarnya ingin mengaitkan antara *signifiant* (penanda) yang bersumber dari Al-Qur'an dengan *signifie* (petanda) yang merupakan cerminan dari konsep yang telah dibentuk melalui wacana Qur'aniah pembacaannya.

Lebih jauh Arkoun menyatakan bahwa adanya Al-Qur'an adalah petanda dari adanya Allah (Tuhan) yang transenden. Pertentangan-pertentangan yang dilatarbelakangi oleh agama (sebagaimana tampak pada konteks agama yang berbeda), yang terletak pada permukaan (bentuk) tanda-tanda kebahasaan, ritual, kesejarahan, dan kesenian, juga masih merujuk pada transendensi yang sama, yakni Allah yang berfirman "Aku adalah Aku".[9]

Dari penjelasan singkat tentang teori linguistik de Saussure, yang menjadi salah satu rujukan Arkoun dalam mengkaji Al-Qur'an, penulis akan melangkah pada pembahasan tentang semiotika.

Sebagai sebuah ilmu (pengetahuan), semiotika memiliki makna atau arti yang beragam; dalam arti ada banyak definisi tentangnya. Pada umumnya, semiotika dipahami sebagai ilmu yang mempelajari tentang tanda atau signifikasi. Sedangkan signifikasi itu sendiri, menurut A. J. Greimas dan J. Courte, adalah pengetahuan yang hanya menekankan aspek tertentu dari jangkauan pengetahuan tanda.[10] Sementara dalam *Encyclopedia Universalis* disebutkan bahwa semiotika adalah pengetahuan umum tentang cara-cara produksi, cara berfungsi dan penerimaan sistem yang berbeda-beda dari tanda-tanda yang terjadi

---

[8] Mohammed Arkoun, *Pour une critique de la raison Islamique,* (Paris: Maissonneuve et Larose, 1984), hlm. 33.

[9] Lihat Mohammed Arkoun, "Comment lire le Qur'an", dalam *Lectures du Coran,* (Tunis: Alif, 1991), hlm. 39.

[10] J. H. Meuleman, "Sumbangan dan Batas Semiotika dalam Ilmu Agama: Studi Kasus tentang Pemikiran Mohammed Arkoun", *Makalah* disampaikan pada Seminar Semiotika, Pusat Penelitian Kemasyarakatan dan Budaya, Lembaga Penelitian UI dan Lingkaran Peminat Semiotika, (Jakarta: 21–22 Desember 1992), hlm. 1. Penulis menganggap sama antara pengertian semiotika dan semiologi, meski yang pertama lebih mengikuti definisi Sanders Pierce, sedangkan yang kedua mengikuti aliran Saussurien (Ferdinand de Saussure).

dalam komunikasi sosial.[11] Ferdinand de Saussure mendefinisikan semiotika sebagai *semiotique est une science qui etudie la vie des seins de la vie sociale* (semiotika adalah pengetahuan yang mempelajari kehidupan tanda-tanda di tengah kehidupan sosial).[12] Sementara Arkoun mendifinisikan semiotika dengan *La theorie des signes et du sens et de leur circulation en societe* (teori tentang tanda-tanda dan makna serta sirkulasinya dalam masyarakat).[13]

Berdasarkan kajian semiotika maka agama adalah salah satu lahan yang subur bagi kajian tersebut karena di dalam agama, tanda atau signifikasi adalah sesuatu yang sangat diperhatikan, yakni yang berkaitan dengan dunia ciptaan sebagai tanda kemahaesaan atau tanda kekuasaan Tuhan. Oleh karena itu, Al-Qur'an dan juga kitab-kitab suci lain, yang merupakan himpunan tanda yang menunjukkan arti tertentu perlu digali dalam proses penafsiran. Sebab, di dalamnya terdapat teks-teks keagamaan yang secara umum merupakan kumpulan tanda-tanda dari pesan-pesan Tuhan. Dengan demikian, semiotika juga mengkaji dan menganalisis agama sebagai himpunan tanda dalam kaitannya dengan persoalan yang muncul dalam proses pembentukan ortodoksi, ketertutupan ataupun keterbukaan rujukan dalam bidang teologi, hukum agama, dan filsafat, yang mana ketiga-tiganya oleh Arkoun disebut logosentris. Hanya saja, yang menjadi persoalan di sini adalah bahwa analisis semiotika dalam penelitiannya sering kali melampaui batas semiotika dalam arti yang ketat. Oleh karena itu, meskipun Arkoun mengacu pada semiotika de Saussure, dalam analisisnya ia lebih memilih gaya analisis semiotis Charles Sanders Pierce (1839–1914),[14] yakni dalam mengembangkan penalaran melalui tanda-tanda yang ada dalam menafsirkan berbagai macam teks.

---

[11] *Encyclopedia Universalis*, vol. xxvi, (Paris: Encyclopedia Universalis, 1985), hlm. 703.

[12] Ferdinand de Saussure, *Cours de la linguistique generale,* (Paris: Plon, 1990), hlm. 3.

[13] Mohammed Arkoun, *Lectures du Coran,* (Tunis: Alif, 1991), hlm. 121.

[14] Kedua tokoh bahasa ini (de Saussure dan Pierce) sama-sama dikenal sebagai Bapak pendiri semiotika modern.

Dalam teologi Kristen, persoalan tanda dan signifikasi sebenarnya telah ada sejak awal sejarah gereja. Hal ini bisa disimak dari pendapat Eugenio Corseriu yang menyebut Aurelius Augustinus sebagai "pendiri semiotika yang sebenarnya", yang mana ia banyak membahas tentang pentingnya tanda, lambang, dan parabel dalam teks Al-Kitab, dunia ciptaan, dan juga visi dunia Kristen pada abad pertengahan yang oleh Noth disebut sebagai pandangan Pansemiotis mengenai jagat raya.[15]

Hanya saja, analisis semiotis modern baru diterapkan dalam ilmu agama (Kristen) pada 1970-an. Bukti dari hal ini adalah adanya "teologi linguistik" di Jerman, yang didirikan oleh Guttgemans, di Prancis oleh "Center pour l'Alliance du discours Religiux" (CADIR), dan di Belanda oleh kelompok *Semiotische Analyse door Nederlandse Theologen* (SEMANET). Teologi linguistik aliran Prancis dan Belanda mempunyai kedekatan dengan kajian E.J. Greimas dan "Aliran Paris" dalam semiotika. Sementara Guttgemans sering melampaui analisis semiotis dalam arti sempit. Hal ini karena ia banyak dipengaruhi oleh psikoanalis Jacques Lacan dan "gramatologi" Jacques Derrida. Analisis semiotis dalam teologi Kristen tersebut lebih memusatkan perhatiannya pada teks Al-Kitab, walaupun ada upaya untuk memperluas analisis semiotisnya hingga pada aspek keagamaan, terutama di bidang liturgi.[16]

Berkaitan dengan kitab wahyu di atas, yang dianggap sebagai himpunan tanda, semiotika sebenarnya sudah ada sejak dahulu. Dalam agama Islam, tanda dan signifikasi juga memainkan peran yang sangat penting. Di dalam kamus Al-Qur'an, misalnya, di sana banyak disebut kata *âyah* (ayat) dalam pengertian sebagai "tanda".[17]

---

[15] J.H. Meuleman, "Sumbangan ...", hlm. 2. Bandingkan dengan Winfried Noth, *Handbook of Semiotics*, (Indianapolis: Indiana University Press, 1990), hlm. 282.

[16] Lihat J.H. Meuleman, "Sumbangan ...", hlm. 2–3 dan Winfried Noth, *Handbook ...*, hlm. 381.

[17] Muhammad Fuad Abdul Baqi, *Al-Mu'jam al-Mufahras li Alfâzh Al-Qur'ân*, (Beirut: Dar al-Fikr, 1981 H./1401 M.), hlm. 104–107.

Misalnya dalam QS. Fushilat [41] 53: "Kami akan memperlihatkan kepada mereka *âyât* (tanda-tanda [kekuasaan]) Kami di segenap ufuk dan di dalam diri mereka sendiri sehingga jelaslah bagi mereka bahwa Al-Qur'an itu adalah benar".[18]

Dalam Kamus Besar Bahasa Indonesia, kata *ayat* mempunyai banyak arti, antara lain: [1] alamat (dalam bahasa Arab, alamat sering diartikan sebagai "tanda"); dan [2] bukti, kenyataan yang benar: *ayat kauniah* dan *ayat kitabiah*. Kata ayat dalam kedua rangkaian kata tersebut sama-sama mengandung arti "bukti".[19] Sedangkan di dalam *Kamus Lisân al-'Arâb*, karya Manzur al-Ifriqi al-Misri, kata *ayat*, *alamat*, dan juga *ibrah*, diartikan sebagai tanda. Kamus tersebut mengambil contoh dari penjelasan az-Zujaj tentang makna dari QS. Fushilat [41]: 53. Az-Zujaj memaknai ayat tersebut sebagai: "Kami perlihatkan kepada mereka *âyât* (tanda-tanda [kekuasaan]) yang menunjukkan keesaan Tuhan (tauhid) ..."[20]

Pada dasarnya Al-Qur'an dan Islam merupakan lahan yang subur bagi kajian semiotika. Hanya saja, hal itu belum digarap secara massal dan profesional. Mohammed Arkoun barangkali adalah satu-satunya ilmuwan yang sudah memulai memperkaya kajian Islam dengan menggunakan hasil perkembangan ilmu semiotika.[21] Hanya saja, karena kajian keislaman yang dikembangkan oleh Arkoun bersifat interdisipliner maka di dalam karya-karyanya, pembahasan tentang linguistik atau semiotik menjadi sangat rumit, terutama ketika ia mencoba untuk mengembangkan analisis semiotik. Bahkan Arkoun sebenarnya sudah jauh melampaui batas analisis semiotik. Sebab, kajiannya tidak lagi difokuskan pada teks atau wacana Al-Qur'an dan kitab suci lainnya, tetapi sudah melebar pada hubungan antara

---

[18] Departemen Agama RI, *Al-Qur'an dan Terjemahnya,* (Jakarta: Depag RI, 1985), hlm. 781.

[19] Lihat *Kamus Besar Bahasa Indonesia,* (Jakarta: Depdikbud-Balai Pustaka, 1988), hlm. 59.

[20] Abu Fadl Jamaluddin Muhammad bin Mukarram bin Mansur al-Ifriqi al-Misri, *Lisân al-'Arâb*, juz xvii, (Beirut: Dar Shadir, t.t.), hlm. 65–67.

[21] J.H. Meuleman, "Sumbangan ...", hlm. 4–5.

wacana, realitas alam, dan persepsi dari wacana dan kenyataan alam yang oleh manusia diperantarai dengan bahasa.[22] Adanya alasan-alasan yang berkaitan dengan analisis semiotika itulah maka Arkoun lebih suka menyebut kajiannya dengan istilah "pembahasan linguistik" (*momen linguistik*) daripada "pembahasan semiotik".[23]

Berdasarkan uraian di atas maka dapat diketahui bahwa dasar pemikiran Arkoun bukanlah sekadar tanda-tanda dan hubungan berbagai tanda yang menjadi fokus perhatiannya, melainkan juga arti, pembentukan dalam perubahan arti, serta penafsiran arti dan perubahan dalam penafsiran itu sendiri. Oleh karena itu, analisis semiotik dan juga linguistik dalam karya Arkoun hanyalah bagian dari analisis yang lebih umum, terutama yang menggunakan perangkat ilmu sejarah, filsafat, dan juga berbagai ilmu sosial lainnya. Jadi, secara singkat dapat dikatakan bahwa analisis yang digunakan Arkoun tidak hanya bersifat semiotik atau linguistik semata, tetapi lebih luas lagi menyangkut analisis hermeneutik, dalam arti yang sangat luas melampaui batas hermeneutika tradisional.[24]

Roland Barthes (1915–1980)

Roland Barthes adalah semiolog Prancis yang banyak mengkaji bahasa tulisan dan sistem "tanda", seperti kajiannya atas *L'Etranger*, karya A. Camus. Ia melakukan kritik sastra sebagai refleksi atas dominannya kebudayaan borjuis dalam *Le Degre zero de l'ecriture* (1953). Selain itu, ia juga merefleksikan bahasa kesusastraan dan kondisi sejarah yang membentuknya.

Kritik sosial Barthes tampak sangat dominan dalam karyanya yang berjudul *Mythologie* (1957). Karya ini merefleksikan mitos-mitos

---

[22] Mohammed Arkoun, *Lectures du Coran*, hlm. 42.

[23] Lihat misalnya tulisan Arkoun yang bertitel "Lectured de la Fatiha", dalam *Ibid.*, hlm. 85–101.

[24] J.H. Meuleman, "Sumbangan ...", hlm. 10. Lihat juga tulisan-tulisan Arkoun dalam *Lectures du Coran* dan juga dalam *Essais sur la pensee Islamique*, yang mengkaji pemikiran Islam klasik, serta dalam *Humanisme Arabe au IVe/Xe siecle*, karya disertasi Arkoun.

dalam kehidupan sehari-hari, yang lewat tabiat-tabiatnya masyarakat memberikan hasil sejarah ideologisnya. Pemikiran inilah yang mengantarkan Barthes pada model linguistik struktural de Saussure.[25] Bagi Barthes, mitos adalah tingkat kedua dari penandaan; setelah terbentuknya sistem tanda – penanda – petanda, tanda itu lalu menjadi penanda baru yang memiliki petanda kedua dan membentuk tanda baru. Penandaan pertama adalah bahasa, sementara bangunan penandaan kedua adalah mitos-mitos. Dalam buku *Mythologie* ini, Barthes juga menyinggung arti dari "tanda" itu sendiri, baik sekadar memberikan informasi ataupun sebagai *institutionnelle* atau signifikasi yang disengaja oleh pengarangnya dan difungsikan untuk mengartikan tanda-tanda itu secara lugas, denotatif, dan terutama secara konotatif, namun memiliki maksud ideologis. Penggalian dan penemuan ideologi dari suatu sistem tanda itulah yang menjadi tujuan utama kajian semiotika Barthes.[26]

Kesesuaian antara pemikiran Barthes dan Arkoun tampak sekali dalam mengamati kondisi kesejarahan suatu karya tertulis (*ecriture*), yakni bagaimana mengartikan suatu tanda, dan lebih spesifik lagi, bagaimana Arkoun melihat penafsiran-penafsiran keagamaan (Islam) dibelokkan untuk tujuan ideologi dan politik yang akhirnya mengkristal dalam wacana-wacana penyelewengan mitologis. Penggalian teks atau tulisan yang tanpa dibebani muatan ideologis dan penyelewengan mitologis ini sebenarnya yang menjadi inti dari rujukan Arkoun atas pemikiran Barthes. Arkoun sering menyitir ungkapan Barthes bahwa *l'ecriture est un acte de solidarite historique* (tulisan adalah pelaku (*aktan*) dari solidaritas sejarah).[27]

---

[25] *Le Petit Robert* 2, (Paris: Le Robert, 1990), hlm. 179. Bandingkan pemikiran R. Barthes dalam karyanya yang bertitel *Mythologie* dengan pemikiran Arkoun tentang penafsiran keagamaan (Islam) untuk tujuan ideologis.

[26] R. Barthes, *L'Obviee et l'obtus: essais ecritures III*, (Paris: Seuil, 1982). Lihat juga R. Barthes, *The Fashion System*, (New York: Hill and Wang, 1983), hlm. 232.

[27] Mohammed Arkoun, *Lectures du Coran*, hlm. 75. Bandingkan dengan R. Barthes, *Degre zero de l'ecriture*, (Paris: Seuil, 1990), hlm. 24.

Algirdas Julien Greimas (1917– ...)

Algirdas Julien Greimas adalah seorang profesor di Alexandria, Ankara, Istambul, dan Poitiers. Selain itu, ia juga adalah ilmuan yang pernah menjabat sebagai direktur kajian-kajian semantik umum di lembaga "Ecole pratique des hautes etudes VI" (1965). Dalam kajian semantiknya, ia menekankan perlunya melampaui batasan-batasan yang terlalu sempit dalam arti bahasa. Pada saat ini, kajian yang dilakukan Greimas dikenal dengan sebutan semantika struktural.[28] Popularitas Greimas, yang menganut semantika "aliran Paris" disebabkan, antara lain, karena analisisnya yang tajam tentang interaksi yang terjadi antara berbagai pemegang peran, tentang subjek dan objek suatu tindakan, serta pengirim dan penerima suatu pesan di dalam suatu teks.

Dalam semiotika, Greimas menunjukkan bagaimana fenomena alam dan sosial secara simbolis harus dibaca sejalan dengan pembacaan atau penafsiran baru tentang parabol-parabol dalam Kitab Suci.[29] Greimas banyak memberikan inspirasi kepada Arkoun dalam kajian-kajian semiotiknya, yakni dalam melampaui batasan-batasaan bahasa yang kaku dan terlalu sempit ketika mengartikan makna interaksi antara subjek-objek dan pengirim-penerima pesan pada suatu teks. Pengaruh Greimas akan tampak lebih jelas ketika kita mengamati bagaimana cara Arkoun membaca parabol-parabol dalam Kitab Suci dan teks-teks keagamaan lainnya serta cara yang Arkoun gunakan dalam menganalisis ideologi wacana yang mendominasi dan menguasai sebuah kebenaran dan menyisihkan nilai-nilai lain. Selain itu, ketika kita mencermati tulisan-tulisan Arkoun, misalanya dalam *Pour une critique de la raison Islamique* (hlm. 36, 81, dan 221); *Lectures du Coran* (hlm. 26, 43–45, 249, 265, 270, dan 279); dan juga dalam *Essais sur la pensee Islamique* (hlm. 189 dan 211) maka di situ akan terlihat bahwa skema-skema yang digunakan Arkoun hampir

---

[28] Lihat A.J. Greimas, *Du sens, essai semiotique,* (Paris: Seuil, 1970).

[29] A.J. Greimas, *Maaupassant le semiotique du texte exercises pratiques,* (Paris: Seuil, 1978).

sama dengan yang digunakan oleh Greimas dalam bukunya yang bertitel *Du sens* (*passim*).[30]

Hal lain yang menempati posisi penting dalam analisis semiotika Arkoun, yang diadopsi dari para ahli semiotika (Barthes dan Greimas) adalah tentang "korpus". Korpus adalah suatu himpunan terbatas/berbatas dari unsurnya. Ia mempunyai sifat kolektif dan tunduk pada aturan yang kolektif itu. Oleh karena itu, ia bisa dianalisis sebagai keseluruhan, misalnya korpus roman percintaan yang diterbitkan di Britania Raya semasa Ratu Victoria dan juga korpus hadits shahih di kalangan Sunni atau Syi'i. Akan tetapi, korpus juga bisa berwujud teks-teks dari sejumlah pernyataan, misalnya analisis R. Barthes tentang mode pakaian perempuan yang sedang menjadi trend di tahun 1958/1959-an.

Meskipun korpus merupakan himpunan terbatas atau berbatas, dalam analisis semiotika Arkoun ia sering diartikan melebihi analisis semiotika yang lazim. Mushaf Utsmani, misalnya, yang oleh Arkoun disebut sebagai "Korpus Teks Suci Resmi Tertutup" (*Corpus Officielle Clos*), dalam kenyataannya tetap merupakan korpus terbuka, yang menerima berbagai konteks pemaknaan yang beragam.[31]

B. Filsafat

Sebagai seorang sejarawan sekaligus pemikir, kajian Arkoun tidak bisa dilepaskan dari unsur pemikiran atau filsafat. Di antara pemikiran filosofis dan teori-teori ilmu sosial modern yang banyak mempengaruhi Arkoun adalah pemikiran yang berasal dari para filsuf Prancis mutakhir, atau yang sering dikenal dengan aliran Pascastrukturalisme dan Posmodernisme. Di antara tokoh dari aliran Pascastrukturalisme dan Posmodernisme yang banyak mempengaruhi pemikiran Arkoun adalah:

---

[30] Bandingkan karya-karya Arkoun di atas dengan karya Greimas yang bertitel *Du Sens (pasim).*

[31] Lihat Mohammed Arkoun, *Lectures du Coran,* hlm. 77–78 dan *La Pensee Arabe,* (Paris: P.U.F.), hlm. 9.

Paul Ricouer (1913–...)

Paul Ricouer adalah filsuf Prancis yang memiliki tesis bahwa manusia dalam cara berpikirnya sering menggunakan simbol atau lambang, yakni sesuatu yang memiliki makna ganda sebagaimana mitos. Menurutnya, mitos merupakan simbol sekunder atau makna simbol tingkat kedua. Ia mengemukakan bahwa mitos tidak semuanya harus ditolak dan dikritik karena sebagian dari mitos itu bisa dibenarkan dan dimengerti.

Menurut Paul Ricouer, mitos Yahudi memberi tempat pada kebebasan dan tanggung jawab manusia. Sementara mitos tentang Adam menjelaskan bahwa kenyataan tentang mitos itu tidak semuanya etis. Manusia tidak saja bersalah karena ia melakukan kejahatan dengan cara bebas, tetapi secara tidak terelakkan ia juga menjadi korban dari *mysterium iniquatitos* (misteri kejahatan) itu sendiri karena ia manyerah pada kejahatan yang kemudian terus merajalela. Padahal hal-hal tidak beres yang ada di dunia ini tidak semata-mata merupakan hukuman. Hal semacam ini oleh Ricouer dianggap sebagai kebenaran dari mitos tragis. Seperti halnya mitos-mitos yang lain, mitos ini juga memuat unsur kebenaran. Dalam hal ini Ricouer kemudian menjelaskan bahwa, baginya, Allah adalah tetap sebagai *Dieus Absconditus* (Tuhan yang bersembunyi).[32]

Pandangan lain tentang keistimewaan mitos dikemukakan oleh aliran Stoa (kaum Stoics) yang menganggap mitos sebagai "simpati keseluruhan". Mitos mengaktualkan apa yang dipisahkan dan ia berdiri sendiri di luar waktu, menampilkan apa yang ditampilkannya. Ia tidak saja mendeskripsikan, tetapi juga mengisahkan peristiwa itu sendiri. Ia membuat kehadiran masa lalu dan masa mendatang secara langsung. Ia mengungkapan solidaritas manusia dengan dunianya dan menyatakan solidaritas di hadapan kesangsian manusia, namun ia membuat yang nyata menjadi tidak nyata, yang melepaskan manu-

---

[32] K. Bertens, *Filsafat Barat Abad XX Prancis,* (Jakarta: PT. Gramedia, 1985), hlm. 452.

sia dari kungkungannya. Dengan demikian, ia merupakan sumber semua keindahan tutur dan kebudayaan.[33] Oleh karena itu, mitos bisa dikatakan sebagai sesuatu yang bersifat pra-ilmiah yang masih terus akan dicari dan diminati di setiap masa dalam kondisi yang diangan-angankan atau diidealkan oleh manusia.

Perhatian Ricouer yang lain adalah tentang filsafat bahasa, seperti tampak pada pembahasannya tentang kejahatan. Akan tetapi, ia terpaksa menggunakan metode hermeneutika dalam memaknai simbol-simbol yang mengungkapkan pengalaman tentang kejahatan dan kebudayaan-kebudayaan besar masa lalu: baik simbol-simbol primer (noda, dosa, dan kesalahan), maupun simbol-simbol sekunder (mitos-mitos yang menceritakan asal-usul dan cara mengetahui kejahatan). Dengan mempraktikkan metode hermeneutika, Ricouer bukan saja mencari makna yang tersembunyi di balik simbol-simbol, melainkan juga memperluas perspektifnya. Menurutnya, belajar dari simbol-simbol berarti memperkaya pengetahuan manusia.[34]

Simbol-simbol itu sendiri mempunyai pluralitas makna. Oleh karena itu, metode hermeneutika memiliki peran yang sangat penting untuk membuka dan menghilangkan misteri yang ada di dalam simbol, yakni dengan cara membuka selubung daya kekuatannya yang tersembunyi di balik simbol-simbol tersebut sehingga kesimpang-siuran makna dapat dikembalikan pada makna aslinya. Ini berarti bahwa hermeneutika memiliki fungsi menyingkap makna yang sesungguhnya dan mengurangi pluralitas makna yang terkandung di dalam simbol.[35]

Sebagai seorang pemikir Kristen Katolik, Ricouer telah menjelaskan arti penting dari mitos-mitos yang ada di dalam Kitab Injil,

---

[33] Eric Dardel, "The Mythic", dalam *Diogene*, vii, (Summer, 1954), hlm. 35–36.

[34] K. Bertens, *Filsafat Barat ...*, hlm. 452—453. Pemikir yang memiliki pandangan mirip dengan Ricouer adalah Northrop Frye. Simak pandangan Northrop tentang mitos dalam karyanya, *The Great Code, The Bible and Literature,* (London, Melbourne & Henley: Routledge & Kegan Paul, 1982).

[35] Alan Montefiore (*ed.*), *Philosophy in France Today,* (Cambridge: Cambridge University Press, 1983), hlm. 192.

yang pada masa sebelumnya digunakan secara tidak tepat. Dengan analisis hermeneutis, Ricouer mencoba mengamati dan memahami kondisi-kondisi dan karakteristik dari wacana simbolik yang didasari oleh filsafat interpretasi (hermeneutika), yang kemudian diperbarui kembali dengan psikoanalis. Kajian yang dilakukan Ricouer ini terlihat jelas dalam karyanya yang bertitel *La Simbolique du mal* dan *L'Interpretation: Essai sur Freud* (1965).[36] Anjuran Arkoun untuk menelaah faktor psikologis yang mempengaruhi pemikiran al-Ghazali dengan kajian psikologisme sebagaimana yang dilakukan Ricouer ketika menelaah pamikiran Freud, tampaknya diilhami oleh karya Ricouer yang bertitel *Interpretation: Essai sur Freud* tersebut;[37] dalam arti bahwa kita harus menganalisis bagaimana kondisi sosial, politik, dan budaya serta kondisi psikologis yang berkembang pada saat itu yang pada akhirnya mempengaruhi pemikiran-pemikiran al-Ghazali.

Baik Ricouer maupun Arkoun, keduanya sama-sama menekankan kajiannya pada kritik atas kekeliruan umat manusia dalam memahami mitos sehingga ia sering disakralkan atau bahkan menjadi semacam "berhala", baik pada masa primitif maupun modern. Hal seperti inilah yang ingin dijauhi dalam kajian Arkoun, yakni dalam rangka memodernkan pemikiran manusia. Sebab, bagi Arkoun, tujuan utama dari penghargaan terhadap unsur mitos sebagaimana penghargaannya terhadap angan-angan sosial atau imajinasi kolektif masyarakat adalah untuk evolusi suatu peradaban, bukan untuk melakukan destruksi dan disintegrasi masyarakat.[38]

Michel Foucault (1924–1984)

Michel Foucault adalah filsuf Prancis yang sangat terkenal dan tergolong filsuf yang produktif. Karakteristik dari tema-tema yang ada dalam karya-karyanya adalah pemikiran yang berwajah lokal, parokal, dan mikroskopis. Foucault berbeda dengan pemikir-pemi-

---

[36] *Le Robert* 2, hlm. 1529.

[37] Bandingkan karya Arkoun, misalnya dalam *Essais* ..., hlm 243 dst dengan karya Ricouer yang bertitel *Interpretation: Essais sur Frued,* (Paris: Seuil, 1965).

[38] Mohammed Arkoun, "Contemporary ...", hlm. 6.

kir lain yang menggarap tema-tema besar, seperti soal negara, bangsa, alam raya, dan apa saja yang bercorak makroskopis. Ia justru senang mengeksplorasi fenomena alam dan perilaku dalam masyarakat yang dianggap tidak layak, disisihkan, dan *nyleneh*. Dan, hampir semua karyanya selalu ingin mengeksplorasi antara kekuasaan (*pouvoir*) dan pengetahuan (*savoir*) dalam wacana dan ranah sejarah kritis.

Di antara karya Foucault yang terkenal adalah *Histoire de la folie* (Sejarah Kegilaan [1961]). Buku ini merupakan revisi dari karya disertasinya yang dijadikan buku saku. Dalam karya ini, ia mencoba menawarkan suatu pemikiran baru, yakni pemikiran yang memerhatikan dan memahami secara dialogis antara kegilaan dan hal-hal yang tidak masuk akal. Kedua hal ini pada masa lalu sering dipertentangkan dengan akal atau nalar (*raison*) sehingga kegilaan (*folie*) dan sesuatu yang tidak masuk akal (*deraison*) selalu menjadi bagian dari budaya yang terbuang dan tersisih dalam masyarakat. Akan tetapi, karya Foucault yang paling terkenal adalah *Les Mots et Choses: Une Archeologie des Sciences Humaines* (Kata-Kata dan Benda-Benda: Sebuah Arkeologi tentang Ilmu Pengetahuan Manusia [1966]). Buku ini merupakan buku filsafat yang mengalami sukses besar di Prancis dan membuat nama Foucault menjadi masyhur.[39]

Uraian Foucault yang menarik adalah tentang arkeologi, yang diartikan bukan sebagai ilmu tentang purbakala, melainkan sebagai pengetahuan filosofis atau proses pemikiran historis. Konkretnya, setiap zaman mempunyai suatu "sistem pemikiran" yang menjuruskan cara mempraktikkan ilmu pengetahuan pada zaman tersebut. Sistem pemikiran itu oleh Foucault dinamai "episteme", yang dalam bahasa Yunani berarti "pengetahuan". Akan tetapi, menurut Foucault, episteme adalah cara menangkap kenyataan serta bagaimana memandang dan memahami kenyataan tersebut. Sedangkan cara membicarakan kenyataan ia sebuat sebagai "wacana" atau diskursus. Dalam hal ini Foucault juga memberikan perhatian pada per-

---

[39] K. Bertens, *Filsafat Barat ...*, hlm. 470–473. Lihat juga M. Foucault, *Histoire de la folie de l'age classique*, (Paris: Gallimard, 1961).

bedaan episteme antara berbagai zaman yang berbeda di berbagai lingkungan sosial, kelompok keahlian dan peradaban. Usaha untuk menggali episteme yang menentukan periode tertentu tersebut oleh Foucault dinamakan arkeologi atau analisis arkeologi.[40]

Arkoun banyak merujuk pada pemikiran Foucault. Hal ini tampak jelas pada pelacakan pembentukan diskursus keagamaan. Menurut Arkoun, diskursus ini tidak pernah bisa lepas dari "kekuasaan", yang merupakan episteme penopangnya. Ia bisa jadi terbentuk karena faktor ekonomi, politik, nepotisme, ataupun karena faktor lainnya, di mana pada perkembangannya relasi kekuasaan itu bisa mendominasi, menyingkirkan, membatasi, dan menundukkan sehingga pada gilirannya diskursus keagamaan menjadi sangat represif dan cenderung membatasi interpretasi-interpretasi lainnya.

Foucault menolak soal klaim orisinalitas asal-usul ide antara pengarang dan sejarah. Hal ini karena, menurutnya, di belakang itu semua pasti terdapat berbagai sistem yang menindas, baik berupa ketidakadilan, kekejaman, maupun adanya kekuasaan dan kekuatan yang mendikte dan mengarahkan kebenaran. Semua keculasan relasi kekuasaan dan pengetahuan itulah yang ingin dibongkar dan diurai oleh Foucault. Oleh karena itu, menurut Arkoun, gambaran dan tugas seorang arkeolog pemikiran dalam visi Foucault adalah seperti seorang ahli sejarah purbakala, yakni mengungkap kebenaran berbagai episteme yang telah tertimbun debu-debu sejarah. Adapun tugas utamanya adalah menyingkirkan dan membersihkan debu-debu tersebut agar bisa diperoleh hakikat kebenaran yang dikehendaki.[41]

Dalam periode itu (dasawarsa 1960-an), pemikiran-pemikiran Foucault begitu menarik. Hal ini karena pada saat itu, di Prancis, arus

---

[40] *Ibid.*, hlm. 483. Arkeologi adalah cara/uraian yang menganalisis objeknya sebagai himpunan sejumlah unsur yang berkaitan dan mengikuti aturan atau pertentangan tertentu secara kontinu. Mohammed Arkoun, "daftar istilah", dalam *Nalar Islami dan Nalar Modern: Berbagai Tantangan dan Jalan Baru*, (Jakarta: INIS, 1994), hlm. 308.

[41] Mohammed Arkoun, *Al-Fikr al-Islâmi: Qirâ'ah Ilmiyyah*, (Beirut: Markaz al-Inma' al-Qaumi, 1987), hlm. 10.

strukturalisme cukup kuat. Aliran ini semakin tampil ke muka dengan diterapkannya prinsip-prinsip linguistik de Saussure dan R. Jacobson pada realitas sosial, yang tidak semata-mata untuk disiplin ilmu bahasa. Karakteristik aliran ini ialah bahwa subjek yang berbicara dan kaitan historis suatu bahasa tidak relevan lagi dengan penyelidikannya terhadap bahasa. Pendekatan yang sama juga sangat nyata dalam pemikiran tokoh-tokoh strukturalisme yang lain, seperti Claude Levi-Strauss dan Roland Barthes. Dalam hal ini, pemikiran Foucault seolah ingin memisahkan diri dari arus besar strukturalisme atau ingin membuat sebuah "ilusi wacana yang otonom".[42] Akan tetapi, yang menjadi acuan Arkoun dari pendekatan model Foucault adalah dalam menetralisir berbagai "kekuasaan" episteme, agar di kemudian hari ia tidak mendominasi dalam suatu diskursus. Dalam kaitannya dengan pemikiran Arkoun, upaya netralisasi berbagai episteme itu bertujuan menjadikan diskursus keagamaan sebagai wacana yang terbuka terhadap berbagai interpretasi dan pemaknaan.

Jacques Derrida (1930–2004)

Jacques Derrida adalah seorang filsuf Prancis yang cukup produktif. Hanya saja, karya-karyanya boleh dikatakan hampir semuanya merupakan komentar (*syarah*) atas teks dari para pemikir lain, seperti komentar atas teks Freud, de Saussure, dan Levi-Strauss. Meski demikian, komentar yang dibuat Derrida memiliki bentuk yang berbeda dan unik: dia memberikan komentar atas teks pemikir lain, namun sekaligus menyajikan teks baru. Dia menyusun teksnya sendiri dengan membongkar teks-teks lain, dan dengan demikian, ia berusaha melampaui teks-teks itu dengan mengatakan sesuatu yang tidak dikatakan oleh teks yang diberi komentar. Derrida

---

[42] *Ibid.*, hlm. 190. Lihat juga Dreyfus, *Hubert dan Paul Rabinow*, dalam Michel Foucault, *un Parcours philosophique*, (Paris: Gallimard, 1984), hlm. 10. Pemikiran Foucault ini mendapat kritik dari Jean Pieget sebab menurutnya, pendekatan yang digunakan Foucault begitu rumit sehingga kajiannya dikualifikasikan seperti "strukturalisme tanpa strukture". Lihat, Le Petit Robert 2, hlm. 658. Untuk uraian lebih lengkap tentang aliran Strukturalisme, lihat J. Pieget, *Le Structurtalisme*, (Paris: Presses universitaires de France, 1967).

menyebut prosedur ini sebagai "pembongkaran" (*deconstruction*).[43] Oleh karena itu, Derrida dikenal sebagai bapak atau empu dekonstruksi. Dia banyak mempertanyakan keberadaan pusat pada suatu struktur wacana. Dia juga menyanggah oposisi biner model Levi-Strauss (seperti soal benar-salah dan pusat-pinggir) yang dinilainya amat mempengaruhi filsafat dan juga kebudayaan. Selain itu, ia juga berpengaruh dan menentukan dalam membangun suatu hierarki kebenaran, di samping juga represif terhadap nilai yang lebih rendah, dan tidak jarang nilai yang lebih rendah itu dihancurkan.

Pemikiran Derrida ini sangat mempengaruhi Arkoun, terutama dalam proses pembongkaran terhadap berbagai wacana pemikiran. Upaya tersebut dilakukan oleh Arkoun untuk merekonstruksi atau membangun kembali wacana pemikiran agar bisa diperoleh kesadaran atas berbagai penyelewengan, keterbatasan, dan pembekuan wacana. Upaya dekonstruksi-rekonstruksi ini bertujuan, antara lain, untuk menghindari adanya sikap superioritas atau klaim serba paling "pusat", "asli", dan paling "benar" dalam suatu diskursus. Selain itu, upaya ini juga bertujuan untuk menghindari segala sesuatu yang bersifat mistis, ideologis, dan mitologis sehingga suatu diskursus bisa dipulihkan dan ditempatkan kembali secara benar. Dengan mengambil inspirasi dari Derrida, Arkoun banyak melakukan penggalian dan pembongkaran atas berbagai teks, dan juga menengahi ekstrimitas yang ditimbulkan oleh model wacana oposisi biner (salah-benar, sakral-profan, dan sekular-agamis).

Bagi Arkoun, pemikiran Derrida, yakni dekonstruksi, mempunyai arti yang sangat penting, terutama dalam upaya mengubah "angan-angan sosial" (*imaginnaire sociale*) yang menyimpang dan menyeleweng. Angan-angan sosial ini bisa berupa norma, nilai, tujuan, keyakinan, dan pengesahan masyarakat terhadap mekanisme suatu sistem, tradisi, dan ideologi, seperti Stalinisme dan Marxisme di Dunia Komunis, Nazisme dan Facisme di Jerman, serta Nasserisme dan

---

[43] K. Bertens, *Filsafat Barat ...*, hlm. 492–493.

Soekarnoisme di Mesir dan Indonesia. Di dunia Islam, hal-hal seperti ini sungguh sulit untuk dihapus karena ia mempunyai akar sosial yang sangat kuat. Oleh karena itu, syarat utama untuk meluruskan berbagai penyelewengan tersebut, menurut Arkoun, adalah dengan melakukan suatu dekonstruksi episteme atau pembongkaran dogmatisme dan "ortodoksisme" dalam tubuh umat Islam agar pemikiran Islam bisa mencapai keterbukaan dalam kancah rasionalisme dunia modern.[44]

Melalui proses dekonstruksi, Derrida mengemukakan sesuatu "yang tak terpikirkan" (*l'impense*) dan "yang tak dapat dipikirkan" (*l'impensable*). Menurutnya, dalam tradisi pemikiran dan tradisi teks, yang harus dipikirkan bukan saja hal-hal yang positif, melainkan juga hal-hal yang negatif, agar hal-hal yang tak terpikirkan dan yang tak dapat dipikirkan bisa dibongkar. Tujuannya adalah agar manusia dapat menyadari hal-hal yang negatif dan pada akhirnya bisa menghindari dan meniadakannya.

Pengaruh Derrida terhadap pemikiran Arkoun tampak jelas ketika dia (Arkoun) melakukan analisis terhadap suatu persoalan. Pelacakan Arkoun atas sesuatu yang tak terpikirkan dan yang tak dapat dipikirkan sering mendasari analisanya. Lewat proses dekonstruksi itu, Arkoun mencoba mencari makna yang tersingkir atau terlupakan akibat proses penutupan dan pembekuan yang dialami pemikiran Islam.[45] "Yang tak terpikirkan" (*l'impense*) dan "yang tak dapat dipikirkan" (*l'impensable*) tersebut semakin membengkak, terutama setelah pemikiran Islam dikuasai oleh "ortodoksi" pemikiran skolastik dengan meninggalkan sejumlah pertanyaan yang tidak pernah terjawab. Ini semua terjadi karena adanya kontrol ideologi yang menyebabkan orang tidak dapat memikirkan historisitas Al-Qur'an (*asbâb an-nuzûl*), hadits (*asbâb al-wurûd*) atau sejarah hukum Islam

---

[44] Mohammed Arkoun, *Al-Fikr al-Islâmi*, hlm. 8–9. Lihat juga karyanya yang lain, *Imaginnaire sociale et leaders*, hlm. 18–35.

[45] Lihat tulisan Arkoun, misalnya, dalam *Lectures du Coran*, hlm. 10–18 dan *Pour une critique*, hlm. 307–310.

(*târikh at-tasyrî'*). Sebab, dalam kondisi yang demikian, orang tidak akan pernah mau berpikir lebih jauh. Ia cenderung hanya ingin mencari legitimasi dari para pemimpin yang sedang berkuasa.

Di dunia Islam, dampak dari adanya hal "yang tak terpikirkan" dan "yang tak dapat dipikirkan" mempunyai dimensi sosial dan politik yang besar. Sebagai contoh, setelah adanya proses pembacaan Al-Qur'an yang dilakukan oleh Ibn Sinbudh, diskusi-diskusi tentang Al-Qur'an yang lebih luas dan lebih terbuka menjadi sesuatu yang tak dapat dipikirkan (*l'mpensable*). Hal yang sama juga terjadi pada hadits nabi: setelah dilakukan pengujian dan seleksi lewat transmisi hadits, diberlakukanlah hadits nabi yang dianggap *shahih* dan otentik di kalangan Sunni dan Syi'ah, sementara yang lainnya "disingkirkan". Kasus fatwa bahwa Al-Qur'an itu bukan makhluk juga menjadi wilayah *l'mpensable,* yakni setelah hal itu diputuskan dan ditetapkan sebagai keyakinan aqidah oleh khalifah Abbasiyah, Al-Qadir (V H./XI M.).[46] Menurut Arkoun, pemikiran filosofis tentang prinsip-prinsip *l'mpensable* menjadi semakin kompleks dan melebar setelah pemikiran filosofis Ibn Khaldun ditolak di kalangan Islam Sunni.[47]

Pemikiran Derrida yang juga berpengaruh terhadap pemikiran Arkoun adalah menyangkut soal "teks". Menurut Derrida, teks merupakan rajutan atau tenunan tanda. Teks itu sendiri berasal dari bahasa latin, yakni *texerre*, yang berarti "menenun". Dalam pengertian yang lebih luas, teks adalah segala sesuatu yang ada, dan segalanya ditandai dengan teks. Tidak ada *hors texte* (sesuatu di luar teks), dan menurutnya, suatu teks selalu berkaitan dengan teks-teks lain. Dengan

---

[46] Muhammed Arkoun, "Emergence et Probleme du la monde muselman contemporain", dalam *Islamochristiana*, no. 12, (1986), hlm. 157–158. Paham Mu'tazilah yang dipaksakan bahwa Al-Qur'an itu makhluk merupakan "kecelakaan sejarah" karena adanya campur tangan penguasa Abbasiyah, yakni al-Makmun dan al-Mu'tashim yang memaksakan keyakinannya itu. Setelah kekuasaan Abbasiyah dipegang oleh al-Qadir, keyakinan itu dibalik lagi dengan fatwa: *Faman qâla Al-Qur'ân makhlûk fadammuhu halâlun* (barang siapa yang mengatakan Al-Qur'an itu makhluk maka darahnya menjadi halal [boleh dibunuh]).

[47] *Ibid.*, hlm. 159.

makna seperti ini maka dapat dimengerti mengapa Derrida menolak dengan tegas apa yang disebutnya sebagai *signifie transedental* (makna transenden). Jika penalaran Derrida ini diterapkan pada teks-teks wahyu maka akan berimplikasi pada penolakan terhadap kebenaran Ilahi karena tidak ada kebenaran Ilahi di belakang teks wahyu.

Selain tentang teks, pemikiran Derrida yang juga penting untuk diperhatikan adalah soal bahasa tulisan. Menurutnya, setiap bahasa pada hakikatnya adalah tulisan (*ecriture*).[48] Bagi Derrida, tulisan hanyalah barang mati dan sekadar perantara atau posisi tengah antara maksud dan makna atau antara ucapan dan pemahaman. Paradoks inilah yang dikumandangkan Derrida dengan mengatakan bahwa tulisan mendahului ucapan dan ia merupakan syarat awal sebuah bahasa.[49]

Dalam kaitannya dengan bahasa tulisan ini, Arkoun sering menggunakan ungkapan R. Barthes bahwa tulisan merupakan *L'ecriture est un acte de solidarite historique* (tulisan adalah sebuah aktan atau tindakan dari solidaritas sejarah). Hal ini kemudian banyak diterapkan oleh Arkoun untuk mengamati kasus-kasus solidaritas kelas. Bagi Arkoun, setiap penulisan sejarah (historiografi) maupun teks hendaknya ditulis seobjektif mungkin tanpa harus dipengaruhi oleh kelompok yang berkuasa atau dipengaruhi oleh tuntutan dari ideologi resmi tertentu.[50]

Northrop Frye

Northrop Frye adalah profesor pada Universitas Toronto. Dia juga pernah mengajar di Harvard, Princeton, Colombia, Berkelay, dan Oxford University. Selain R. Barthes dan P. Ricouer, Frye juga termasuk ilmuan yang memperkenalkan pemikiran tentang mitos. Dalam karya monumentalnya, *The Great Code The Bible and Lite-*

---

[48] K. Bertens, *Filsafat Barat ...*, hlm. 496.

[49] Christopher Noris, *Deconstruction, Theory, and Practice*, (London: Meuthen, 1985), hlm. 28.

[50] Lihat Muhammed Arkoun, *Pour une critique ...*, hlm. 375.

rature, ia mengatakan bahwa secara keseluruhan, kandungan Al-Kitab, terutama narasi-narasi yang ada di dalamnya, mengandung unsur mitos.

Menurut Frye, Al-Kitab bukanlah suatu karya historis-deskriptif, namun hal itu tidak berarti bahwa ia mengandung kebohongan atau khayalan. Dengan karyanya ini, Frye sebenarnya ingin menghindari interpretasi-interpretasi tekstual terhadap Bible atau Al-Kitab. Pembacaan Frye atas Al-Kitab sungguh kontekstual sehingga bisa diterapkan pada kehidupan sehari-hari. Kajian Frye ini sebetulnya merupakan kritik sastra, atau bisa juga dikatakan sebagai *inductive survey* (penelitian induktif), yakni penjelasan-penjelasan dari elemen-elemen Bibel yang bahasanya dipenuhi dengan kerangka imajinatif, simbolis, dan bersifat metaforis, yang oleh Frye disebut *mythological universe* (kesemestaan mitis).

Apa yang dilakukan oleh Frye atas Bibel tersebut sebenarnya dimaksudkan sebagai antitesis dari banyaknya kritik penafsiran kontemporer yang secara terselubung banyak dimotivasi oleh model sindroma "kematian Tuhan" (*God is death*) dari Nietzsche yang mengkritik tidak membuminya ajaran Bibel di masyarakat Barat.[51]

Berkaitan dengan mitos, Frye mengatakan: "mitos tidak dimaksudkan untuk melukiskan suatu keadaan khusus, tetapi untuk memuatnya dengan cara yang tidak membatasi maknanya dalam satu situasi tertentu. Kebenaran mitos ada dalam kandungannya, bukan di luarnya". [52] Mitos merupakan bagian dari teori tentang simbol. Simbol sendiri dalam fase formal adalah sebagai pencitraan (*image*), seperti ketika Aristoteles membicarakan *mimesis praxeos*. Ia merupakan imitasi dari aksi. *Mimesis praxeos* yang identik dengan aksi inilah

---

[51] Lihat Northrop Frye, *The Great Code The Bible and Literature*, (London: Routledge & Kegan Paul, 1982).

[52] *A myth is designed not to describe a specific situation, but to contain it in a way that does not restrict its significance to that one situation. Its truth is inside its structure, not outside*. Lihat *Ibid*., hlm. 46. Uraian tentang mitos secara lengkap bisa dilihat pada bab II dan VII, hlm. 31–52 dan 168–198.

yang disebut mitos. Aksi manusia (*praxis*) dipinjamnya dari sejarah-sejarah. Sedangkan mitos merupakan imitasi kedua dari aksi. Jadi, ia sebenarnya tidak didasarkan pada realitas, tetapi dilukiskan lebih bersifat filosofis daripada historis. Pada fase mitis, simbol-simbol itu hanya bersifat arketip. Ini seperti puisi yang pada tingkat formalnya merupakan imitasi dari alam, namun pada fese mitis, puisi sudah menjadi imitasi dari puisi yang lain.[53]

Dalam menggambarkan siklus peradaban, Frye mengacu pada filsuf Giambatisso Vico (1668–1744) yang secara bahasa mengenal tiga tahap. Jika Vico menamai tiga tahap itu dengan: tahap poetis, tahap kepahlawanan, dan tahap rakyat biasa maka Frye menamainya dengan tahap hieroglifis, tahap hieratis (*khidmad*), dan tahap demotis. Pada kedua tahap yang pertama manusia mengekspresikan diri melalui gambaran, sedang bahasa demotis bersifat deskriptif. Selanjutnya ia mengatakan bahwa sebagian besar isi Al-Kitab ditulis dalam bahasa hieroglifis dan hieratis oleh karenanya menjadi keliru jika dikatakan bahwa Al-Kitab berbahasa demotis atau deskriptif.[54]

Meskipun Arkoun tidak banyak menyebut dan merujuk karya Frye, unsur-unsur tertentu dari pemikiran Frye tampak sangat mempengaruhi kajian yang dia lakukan, misalnya tentang penerapan metafora (simbol dan mitos) dalam menafsirkan kitab suci.[55] Selain karya Frye, Arkoun juga merujuk pada karya P. Ricouer, *La Metaphore vive*. Karya Frye dan Ricouer tersebut diakui oleh Arkoun sendiri sebagai karya yang sangat bagus dalam mengkaji peran metafora dan metonomia dalam bahasa agama. Akan tetapi, sayangnya—entah karena alasan epistemologis atau karena alasan ideologis—hingga saat ini ia belum sepenuhnya dipertimbangkan untuk digunakan (dirujuk) dalam kajian keagamaan, khususnya di dunia Islam. Arkoun juga banyak merujuk karya-karya Frye dalam kaitannya dengan bagaimana

---

[53] Northrop Frye, *Anatomy of Criticism*, (Priceton-New Jersey: Princeton University Press, 1973), hlm. 82–83.

[54] *Ibid.*, hlm. 3–30.

[55] Mohammed Arkoun, *Lectures du Coran*, hlm. 264.

cara membaca teks-teks suci dengan pendekatan kritis, yakni pembacaan yang tidak hanya mementingkan otoritas teologisnya, tetapi juga memerhatikan studi-studi tentang latar belakang sejarah dan budayanya.[56]

Spinoza (1632–1677)

Salah satu ide Spinoza yang terpenting adalah "kebebasan untuk berpikir", dan "fatwa teologis untuk tujuan politik" (*tractustheologic politicus*). Ia juga menyajikan "tafsir bebas" dari kitab suci yang memperlihatkan bahwa kitab suci tidak dapat dipakai untuk pembenaran politik konservatif.[57]

Sebagai seorang Yahudi yang tertarik pada Bibel, Spinoza tertantang untuk bisa membaca kitab Bibel secara benar, namun dia sendiri belum memiliki cara atau metode yang tepat untuk tujuan tersebut. Oleh karena itu, dia melontarkan pertanyaan, "bagaimana cara membaca Bibel dengan benar untuk masa sekarang ini, menurut apa yang terjadi pada abad XVI dan XVIII M?" Dari situ dia kemudian mulai berpikir model filsuf dan membawa metode baru untuk membaca Bibel. Spinoza telah mengubah aturan-aturan penafsiran kitab suci. Sebuah langkah yang sangat berani dan maju. Menurut Arkoun, umat Islam sebenarnya juga memiliki Ibn Rusyd, yang melakukan hal serupa seperti yang dilakukan Spinoza.[58]

Sikap terbuka yang dimiliki Arkoun barang kali terinspirasi oleh Spinoza, khususnya dalam hal kebebasan berpikir, termasuk upaya dalam menafsirkan Al-Qur'an, tanpa melalui perantaraan dan penafsiran ulama "ortodoks", yang enggan membuka diri terhadap hal yang bersifat empiris. Ini seperti yang dilakukan Spinoza ketika menafsirkan Bibel, yakni tanpa mau melewati pengesahan pihak gereja terlebih dahulu.

---

[56] *Ibid.* Bandingkan dengan Frye, *Anatomy ...*, hlm. xv.

[57] Harry-Harmasena, *Tokoh-Tokoh Filsafat Barat Modern*, (Jakarta: PT. Gramedia, 1983), hlm. 12.

[58] Muhammad Arkoun, "Menuju pendekatan baru Islam", hlm. 85–85.

Meskipun banyak mendapat tantangan, kritik filosofis Spinoza berhasil mengembangkan otonomi wilayah keagamaan dan politik serta wilayah yuridis dan ekonomi secara progresif, di mana kedua wilayah ini menjadi tumpuan ilmu-ilmu sosial kemasyarakatan. Menurut Arkoun, dikembangkannya wilayah sosial-empiris dan juga teologis secara proporsional akan menyehatkan pemahaman tehadap agama itu sendiri. Dengan kritik yang demikian, Spinoza telah berhasil membuat jalan menuju kebenaran. Dia telah berjasa dalam menerjemahkan dan memadukan wilayah-wilayah sosial-empiris dengan wilayah yang benar-benar teologis. Pada masa lalu, kedua wilayah itu dianggap hanya bersifat metafisis dan hanya berkaitan dengan hal-hal yang transenden, ontologis, ukhrawi, dan rahasia semata. Bahkan saat ini, hal serupa juga masih terjadi karena adanya pengaruh dari ilmu biologi, fisika, kimia, dan yang lainnya. Dengan begitu, ilmu-ilmu eksak tersebut secara radikal telah mengubah cara-cara berpikir dan juga mengubah status ilmu pengetahuan yang diproduksi oleh nalar yang begitu cepat berkembang.

Dengan cara demikian, pertanyaan yang bersifat politis dan keagamaan akan menyentuh bagian yang paling bebas dari filsafat seperti pernah ditunjukkan dalam diskusi dan kajian yang dilakukan oleh para pemikir besar, semisal Ibn Rusyd, Spinoza, E. Renan, Karl Marx, Heidegger, Nietzsche, dan Freud.[59] Diskusi yang dilakukan oleh para pemikir di atas telah menunjukkan adanya dua versi semangat sejarah pengetahuan: *pertama*, keterbelengguan pada masa lampau yang lebih didominasi oleh pengetahuan yang salah dan model metafisika tradisional, dan *kedua*, keterbukaan pada semangat objektivisme terhadap ilmu pengetahuan di masa mendatang.[60]

---

[59] Mohammed Arkoun, "reflexions d'un muselman sur le nouveau catechisme", dalam *Islamochristiana*, no. 19, (1993), hlm. 44–47.

[60] Muhammed Arkoun, *Lectures du Coran*, hlm. 49.

C. Sosiologi dan Antropologi

Ilmu-ilmu sosial yang banyak mempengaruhi pemikiran Arkoun adalah ilmu sosial aliran strukturalisme. Aliran ini, di lingkungan ilmuan sosial, bahasa, dan filsuf Prancis, banyak mendapat sambutan, terutama pada akhir abad XX. Bagi aliran ini, persoalan mendasar yang belum terpecahkan hingga kini adalah bagaimana segala sesuatu itu bisa saling berhubungan di dalam suatu kebudayaan tertentu. Sebab, bagi mereka, jaringan hubungan lebih penting daripada sekadar fakta-fakta dan bahan-bahan yang dipertautkan oleh hubungan-hubungan tersebut. Begitu pula sistem hubungan ini lebih penting daripada sejarah terjadinya sistem itu sendiri, dan yang lebih pokok adalah masalah struktur masyarakat, bukan masalah asal-usulnya. Ilmu bahasa, etnologi, serta ilmu jiwa diharapkan bisa membantu menyelidiki struktur-struktur, yang mana dalam hal ini masalah asal-usul tidak begitu berarti. Sebab, pendekatan kesejarahan semata tidak memberi sumbangan bagi terbentuknya pemahaman mengenai kenyataan. Di antara ilmuan sosial aliran baru ini adalah Levi-Strauss dan Michel Foucault.

Claude Levi-Strauss (1903– ...)

Claude Levi-Strauss bisa dikatakan sebagai peletak dasar aliran strukturalisme. Ia banyak memiliki karya tentang strukturalisme, di antaranya adalah *Les Structures elementaire de la parente* (1949), *Triste topique* (1955), *Antropologie structurale* (1958), dan *La Pensee sauvage* (1962). Aliran strukturalisme ini sebenarnya dipengaruhi oleh ajaran linguistik, khususnya dari Ferdinand de Saussure dengan karya monumentalnya, *Course de linguistique generale* (1916). Sebab, dalam karyanya itu, de Saussure sendiri telah mulai menerapkan strukturalisme dalam ilmu bahasa. Setelah itu, para penganut formalisme Rusia juga mencoba menerapkan strukturalisme dalam ilmu kesusastraan, dan dewasa ini, Levi-Strauss menerapkannya dalam ilmu antropologi, atau lebih tepatnya dalam etnologi.

Sebagaimana tampak dalam karyanya yang bertitel *La Pensee sauvage* (Pemikiran Liar), Levi-Strauss ingin memahami konsepsi tentang kategori-kategori apa saja yang secara elementer dipergunakan oleh akal manusia untuk mengklasifikasi lingkungan alam dan sosial budaya.[61]

Dari karya Levi-Strauss ini, Arkoun sering mengutip pendapatnya tentang mitos. Dalam hal ini Levi-Strauss menyatakan bahwa pemikiran mitos membangun istana ideologisnya bersama puing-puing wacana sosial masa lalu.[62] Menurut Levi-Strauss, mitos terdiri atas relasi-relasi dan oposisi-oposisi yang sama kerasnya dengan kehidupan modern. Hanya saja, dalam dunia "pemikiran liar" pada masyarakat primitif yang bernalar indriawi, ia pada akhirnya menjadi sebuah keteraturan, atau dalam istilah Bourdieu, membikin "orchestra" dalam dunianya sendiri.[63] Dalam hal ini, Arkoun banyak melakukan kritik terhadap penyalahgunaan unsur mitos, terutama ketika ia menelaah wacana-wacana keagamaan yang sering disalahgunakan untuk mendukung kepentingan politik dan ideologi tertentu.

Meskipun karya-karya Levi-Strauss berasal dari disiplin ilmu antropologi budaya, atau lebih tepatnya etnologi, karya-karya tersebut tetap penting untuk kajian filsafat, terutama di bidang metode. Hal itu terbukti bahwa karya-karya Levi-Strauss memiliki pengaruh yang besar terhadap filsafat Prancis dewasa ini. Hal ini semakin mendekatkan pertalian antara berbagai bidang ilmu pengetahuan, seperti etnologi, sosiologi, psikologi kedalaman, teologi, ilmu bahasa, dan ilmu kesusastraan, sebagai akibat dari pemahaman mengenai struktur dan juga cara-cara yang digunakan dalam pemahaman tersebut. Bagi

---

[61] Delgauauw Bernard, *Filsafat Abad 20*, (Yogyakarta: Tiara Wacana, 1988), hlm. 153. Lihat juga Koentjoroningrat, *Pengantar Antropologi*, (Jakarta: UI Press, 1975), hlm. 65.

[62] Claude Levi-Strauss, *La Pensee sauvage*, (Paris: Plon, 1990), hlm. 32. Ungkapan Levi-Strauss ini mirip dengan apa yang dikatakan R. Barthes dalam karyanya *Mytologies*, yang mengkaji aspek mitos dalam kebudayaan sehari-hari pada masyarakat yang secara historis juga memproduksi ideologinya sendiri. Lihat *Le Robert 2*, hlm. 179.

[63] Claude Levi-Strauss, *Antropologie Structurale*, (Paris: Plon, 1963), hlm. 227 dst.

Levi-Strauss sendiri, yang terpenting adalah bagaimana melukiskan struktur serta cara kerja jiwa manusia.[64]

Keterkaitan antara filsafat dengan ilmu-ilmu lain sangatlah penting. Bagi Levi-Strauss, ilmu yang dimaksud adalah antropologi budaya. Sedangkan bagi Foucault, ilmu yang dimaksud adalah sejarah. Keduanya sama-sama berorientasi pada linguistik, bidang ilmu yang tampaknya paling jelas dalam mendemonstrasikan kebebasan manusia.[65] Sementara Arkoun, yang mempunyai latar belakang ilmu bahasa, menggunakan kebebasannya untuk mempelajari berbagai kebekuan dan ketertutupan teks "ortodoks" dalam wacana pemikiran keagamaan.

Pierre Bourdieu (1930– ...)

Peneliti dan intelektual Prancis ini dikenal sebagai pemikir besar sosiologi kontemporer. Karya-karyanya menjadi revolusi simbolis yang mirip dengan revolusi yang terjadi di bidang lain. Ia banyak menyumbangkan pemikirannya untuk perkembangan sosiologi kontemporer. Apa yang disumbangkan Bourdieu di bidang sosiologi adalah sebuah cara baru bagaimana memandang kehidupan sosial dalam menyesuaikan sebuah fungsi utama dengan tatanan simbolis dan hubungan kekuatan antarmakhluk sosial.[66] Menurut Bourdieu, pengaruh antropologi struktural (Levi-Strauss) atas sosiologi masyarakat modern telah meninggalkan bekas yang dalam. Pemisahan antara etnologi dan sosiologi sesudah sintesa besar ala Durheim justru dianggap sebagai suatu kesalahan yang eksklusif. Bourdieu secara tepat mencari pemecahan dari kedua objek itu, dan ia ingin menengahi dua pendirian ekstrim dalam model bangungan yang sederhana.[67]

---

[64] *Ibid.*, hlm. 223.

[65] J. Van Baal, *Sejarah dan Pertumbuhan Teori Antropologi Budaya,* (Jakarta: Gramedia, 1988), hlm. 118.

[66] Diskusi tentang "Pierre Bourdieu" dengan Ertanto Cahyo Wibowo (sosiolog dan direktur LSM), Heroe Poerwadi (dosen Akademi Komunikasi Yogyakarta), Dadang Rusbiantoro (Direktur Penerbitan dan Penerjemah), dan dengan beberapa teman lain di LIP, Yogyakarta, pada 18 Maret 2002.

[67] Lihat tulisan singkat Philippe Descola tentang Pierre Bourdieu dalam *Sciences humaines et sociales en France,* (Paris: Ministere des Affaires etrangeres-adpf,

Bourdieu sendiri berusaha mencari pemecahan antara ilmu sosial dari gejala sosial dan budaya yang berlatar belakang Marxis dengan ilmu sosial yang cenderung menjelaskan gejala sosial secara rasional. Pemikiran Bourdieu ini kemudian diterapkan oleh Arkoun dengan sedikit modifikasi, misalnya tentang penerapan konsep akal praktis (*La Sens pratique*). Dalam penerapan ini, ia mengacu pada dua susunan makna dan tindakan yang saling terkait, yang oleh peneliti—sambil melakukan analisisnya—harus diobjektivikasi, untuk melampaui subjektivisme fenomenologis maupun objektivisme strukturalis.[68] Akal praktis tersebut, menurut Bourdieu, adalah kemampuan yang mengendalikan manusia dalam praktik kehidupan tanpa menjadi objek atau hasil suatu proses pemikiran tertentu.[69]

Pendekatan yang dilakukan oleh Bourdieu tampaknya cukup efektif. Sebab, dengan pendekatan itu, sosiologi telah menjauhi perspektif struktural (antropologi) yang digunakan untuk mendekati semiologi. Cara ini dalam interaksi sehari-hari banyak dipengaruhi oleh metode etnografi.[70] Di dalam model pendekatan itu, Bourdieu menggunakan istilah "modal simbolik" (*capitale simbolique*), yakni himpunan simbol-simbol yang mempunyai pengaruh besar dalam kehidupan sosial.

Simbol-simbol yang tidak terhitung banyaknya dalam masyarakat itu dinilai tidak mempunyai status ontologis, kecuali bila telah diwujudkan dalam konsep-konsep. Konsep-konsep tersebut secara interaktif sangat tergantung pada berbagai hal di mana ia diwujudkan. Sebagai misal, berbagai "ortodoksi" besar dalam Islam (Sunni,

---

1994), hlm. 85–86. Bandingkan juga dengan karya Bourdieu, *La Distinction critique du jugement*, (Paris: Minuit, 1979).

[68] Lihat Mohammed Arkoun, *Pour une critique ...*, hlm. 93–94. Lihat juga penjelasan Bourdieu dalam, *Le Sens Pratique*, (Paris: Minuit, 1990), hlm. 191. Menurut Bourdieu, akal praktis adalah kemampuan yang mengendalikan manusia dalam praktik kehidupan, tanpa menjadi objek atau hasil proses pemikiran rasional. Lihat Pierre Bourdieu, *La Sens Pratique*.

[69] *Ibid.*, hlm. 191.

[70] Descola, *Les Sciences*, hlm. 88.

fiqh, tafsir, dan tasawuf. Semua itu, dengan tidak disadari, telah menjadi sikap berpikir dan pola hidup yang bersifat dogmatis, mekanik, monoton, dan dianggap final.

Dari anggitan "peresapan dalam tubuh" dan *habitus* di atas, Arkoun menerapkan konsep tersebut pada susunan kesatuan keagamaan yang bersifat tertutup sekaligus terbuka. Struktur itu merupakan ruang proyeksi bagi segala makna yang dihasilkan oleh para penganut kepercayaan yang dijelaskan dan ditetapkan oleh nalar ortodoks, yang mana ia telah meresap sedemikian rupa ke dalam tubuh setiap pelaku. Sebagai akibatnya, ia menjadi "suatu keadaan badaniah" berkat adanya reproduksi yang bersifat ritual, berupa nilai-nilai, penampilan, skema-skema, persepsi, apresiasi, dan tingkah laku yang diturunkan dari wacana Al-Qur'an yang masuk lewat ritus individual dan kolektif. Dalam praktiknya, semua itu bersifat perilaku-bercampur dengan hal-hal yang berasal dari modal simbolis arkais guna membentuk *habitus* yang kuat, yang mempengaruhi individu lebih dari yang semestinya. Ia menata gerak-gerik, sikap tubuh, dan angan-angannya sedemikian rupa sehingga membatasi kebebasan berpikir dan bertindak.[80]

Apa yang diisyaratkan Bourdieu tersebut, menurut Arkoun, pernah dilakukan oleh Ibn Tumert (1080–1130). Menurut Arkoun, Ibn Tumert pernah mencoba mempersatukan berbagai komponen strategi sistem tindakan sejarah dalam masyarakat muslim (suku Berber), yang tak mengenal tulisan. Ia begitu menghayati segala *habitus* yang memungkinkan untuk mereproduksi berbagai tingkah laku, kehormatan, prestise, jati diri, dan kekuatan yang diakui oleh kelompoknya.

Itulah beberapa konsep Bourdieu yang dipadukan dengan pemikiran-pemikiran lain, seperti filsafat, bahasa, sejarah, dan antropologi. Konsep ini oleh Arkoun digunakan untuk menelaah dan menganalisis Islam dan juga masyarakat muslim. Dengan konsep ini, Arkoun

---

[80] Mohammed Arkoun, *Pour une critique ...*, hlm. 96; Pierre Bourdieu, *La Lens pratique*, hlm. 191, terutama analisis tentang *habitus*, kepercayaan, dan wadag.

berusaha mengeluarkan mereka dari Islam yang dikuasai oleh nalar ortodoks, yakni Islam yang telah distandarisasi—sehingga tampak kaku, homogen, serba resmi, dan kurang berjiwa—dalam sejarah dan masyarakat muslim. Menurut Arkoun, Islam seperti itulah yang harus dinetralisir sekaligus didinamisir dengan cara mengubah nalar ortodoks yang dihasilkan secara lepas konteks.[81]

Jack Goody

Jack Goody adalah antropolog Britania yang banyak mengembangkan anggitan "nalar grafis", yakni nalar khas masyarakat yang mengenal tulisan. Ia juga banyak mempertentangkan antara bahasa lisan dan bahasa tulis serta keutamaan bahasa tulis atas bahasa lisan, yang mana semua itu, menurutnya, merupakan persoalan antropologis.[82]

Pengaruh Goody terhadap pemikiran Arkoun tampak pada saat ia (Arkoun) menyatakan bahwa bahasa lisan lebih dahulu ada ketimbang bahasa tulis. Pendirian itu diungkapkan Arkoun pada saat ia membahas sesuatu yang menyangkut proses pencatatan Al-Qur'an. Pengaruh Goody juga tampak pada Arkoun saat ia menguraikan proses pembekuan dan penafsiran Al-Qur'an yang merupakan pengaruh dari proses nalar grafis di atas. Hanya saja, menurut van Koeningsveld, Arkoun terlalu berlebihan ketika mengatakan bahwa pencatatan Al-Qur'an merupakan salah satu faktor dari proses pembekuan penafsiran Al-Qur'an.[83] Menurut hemat penulis, analisis ini juga tampak condong pada pemikiran Bourdieu ketika ia melakukan pembelaan

---

[81] Lihat Mohammed Arkoun, "Le Concept de la raison Islamique", dalam *Pour une critique ...*, hlm. 27 dan 97–99. Lihat juga tulisan Arkoun yang lain, "Menuju Pendekatan Baru Islam", hlm. 85.

[82] Penjelasan lebih rinci mengenai hal ini bisa dilihat dalam Jack Goody, *The Domestication of the savage mind,* (Cambridge: Cambridge University Press, 1977). Buku ini diterjemahkan ke dalam bahasa Prancis dan diberi judul *La Raison graphique: la Domestication de la pensee sauvage,* (Paris: Minuit, 1978).

[83] Mohammed Arkoun, *Lectures du Coran*, hlm. 79–80 dan 268. Lihat juga J.H. Meuleman, "Pengantar", dalam *Nalar Islami ...*, hlm. 26 dan van Koeningsveld, *Islam ...*, hlm. 228—229.

terhadap masyarakat yang tak mengenal baca-tulis (*umiyyun*) di daerah Kabilia, yang juga ingin dibela oleh Arkoun dengan semangat nalar oralnya yang penuh spontanitas.

Meskipun demikian, pembelaan Arkoun terhadap nalar oral (*la raison orale*) tetap sangat beralasan dalam situasi budaya tulis (*les raisons grafiques*) yang begitu dominan dan cenderung menguasai dan memonopoli "kebenaran". Alasan Arkoun adalah karena nalar grafis secara praktis sangat berpengaruh terhadap model-model kebenaran, kategori, atau definisi yang digunakan oleh masyarakat sebagai akibat dari adanya solidaritas fungsional terhadap kekuatan-kekuatan yang puncaknya selalu mendominasi lapangan sosial, yakni negara, tulisan, kebudayaan elite (*culture savante*), dan "ortodoksi". Ini berbeda dengan nalar oral yang biasanya menopang budaya-budaya masyarakat tanpa tulisan dan kelompok masyarakat bawah, seperti petani, orang-orang pedalaman, dan orang-orang pegunungan.[84]

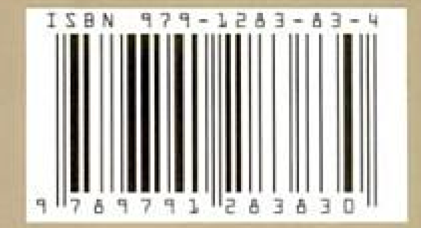
Dengan merujuk pada konsep Goody di atas maka bisa dipahami bahwa dalam pemikiran manusia terjadi perpindahan dari kalam kenabian ke wacana pengajaran atau akademis. Perpindahan tersebut berimplikasi pada perbedaan cara pandang dan juga fokus kajian: jika kalam kenabian memperbincangkan situasi dan kondisi manusia, seperti keberadaan cinta kasih, hidup, dan mati maka wacana akademis banyak menggambarkan dan mengupas hal tersebut menurut konsep literer; jika kalam kenabian sangat terbuka pada konteks yang beraneka ragam maka wacana akademis justru berusaha membekukan makna dalam penafsiran kaku dan cenderung menolak penafsiran lain.[85]

---

[84] Mohammed Arkoun, "Les Societes du Livre-livre", dalam Jossua J.P. et. al., (*ed.*) *Interpreter*, (1992), hlm. 214.

[85] Pernyataan Arkoun dalam acara Stadium general di Universitas Sanata Dharma, Yogyakarta, (26 Agustus, 1995). Lihat juga J.H. Meuleman, "Pengantar", dalam *Nalar Islam ...*, hlm. 27.

Al-Qur'an merupakan teks suci yang banyak menggunakan bahasa-bahasa simbolis-metaforis dalam memberikan petunjuk kepada umat manusia. Di dalamnya juga memuat fakta-fakta sejarah yang sangat berharga. Akan tetapi sayangnya, penafsiran Al-Qur'an yang ada selama ini terkesan mengabaikan kedalaman makna kandungan Al-Qur'an dan justru cenderung mengikuti arus ideologi dan politik kekuasaan tertentu. Oleh karena itu, dibutuhkan analisis semiotis dan antropologis untuk bisa memahami dan menyingkap makna kandungan Al-Qur'an dan juga untuk membebaskan wacana Qur'aniah dari belenggu-belenggu ideologi dan politik kekuasaan.


ISBN 979-1283-83-4